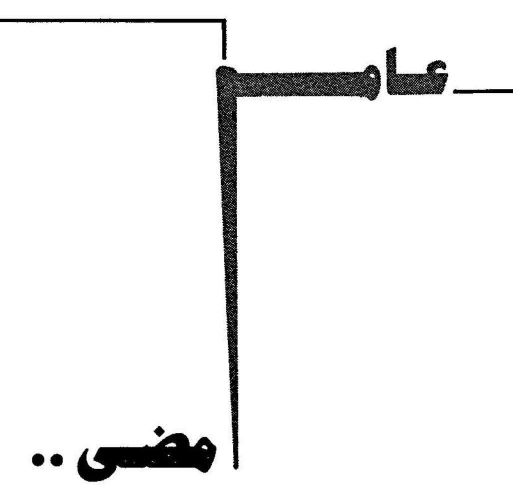


عامٌ مضى..

د. سماح ادريس

عامٌ مضى على إدارتي لهذه المجلّة. أما من وقفة تأمُّل، نستردّ فيها الأنفاس قبل أن نُغِذَّ السَّير من جديد؟.

أتأمّل أعداد «الآداب» الّتي أشرفتُ عليها: المؤتمر الثّاني للكتّاب اللبنانيينّ، خليل حاوي، غسّان كنفاني، عبد النّاصر، المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة، غالب هلسا، المؤتمر الثّامن عشر للاتّحاد العام للكتّاب العرب، ندوة المرأة العربيّة والإبداع، نازك الملائكة، وغيرها، فأشعر بالزّهو بقدر ما أشعر بالنقص. فهذه الأعداد، على جدّيتها وشمولها اللّذين يجعلان مجلّتنا ـ بحقٍّ ـ خادمةً أمينة للثّقافة العربيّة التحرّريّة الجادّة، تستثير فيَّ رغبةً أعرمَ في الكمال. والأهمّ أنّ هذه الأعداد تعيد طرح الأسئلة القديمة التالية على بساط البحث:

ـ ما هو دورُ المجلّة الأدبيّة؟ بل هل ينبغي أن يكون لها دورٌ أصلاً؟

ـ ما موقف المجلّة الأدبيّة من قضايا السياسة، وتحديداً بعد هزائم العرب المتلاحقة؟

ـ هل «الأكاديميا» سَنَدٌ للصحافة الثقافيّة، أم عبءٌ عليها؟

ـ هل اندثرتْ قصيدةُ التفعيلة لصالح ما يُسمّى بقصيدة النثر؟

ـ هل قواعد اللّغة العربيّة سلاسلُ معدنيّةٌ لا فكاك منها؟ وما الحدّ الفاصل بين التقعّر والأصالة في التعبير؟

نحنُ لا نزعم إجاباتٍ نهائيّةً على جميع هذه الأسئلة؛ ففي الوثوقيّة نهايةٌ للثقافة والإبداع. لكنّنا نعمل على تثبيت بعض الأصول الّتي غرستها المجلّة منذ واحدٍ وأربعين عاماً: فنؤكّد على دور الأدب «المتصادي» مع أحداث مجتمعه وطموحاته[1]، ولاسيّما بعدما ازداد اقتناعنا بحاجة الفرد العربيّ إلى «جدار» ثقافيّ منيع يقيه من الانهيار أمام محاولات بعض القوى الغربيّة والعربيّة مسخ شخصيّته وتحويله إلى محض تابع لماكينات السّوق الرأسماليّة الهدّارة، لا عملَ له سوى تأمين شروط الرفاهية لبعض الأنظمة الغربيّة و«إسرائيل»، على حساب أرضِهِ ومائه وزرعه وثقافته وكرامته.

---

(١) «رسالة الآداب»، العدد الأوّل، السنة الأولى (١٩٥٣)، الصّفحة الأولى.

غير أنّنا، في الوقت ذاته، نعي اليوم، وأكثر ممّا مضى، أنّ «التصادي» ليس فعلاً سحريّاً يتحوّل بموجبه الصدى إلى إبداع. بل إنّ عَكْسَ الكاتبِ أحداثَ مجتمعه وطموحاته لم يعد يستوعبُ توقَ الأدب العربي الحديث إلى الانفتاح على آداب مجتمعاتٍ أُخرى، بل توق الكاتب الفرد في أحيانٍ كثيرة إلى الانفلات من شؤون السّياسة والمجتمع والتحليق في متاهات خارجها أو الغوص في ذاته المتأمّلة. ولا نُذيع سرّاً إنْ نحنُ قلنا إنّ الفردَ العربي «القليل الثقافة» قد صار ـ هو الآخر ـ يكره التّصادي المكرّر، بمعنى الشعارات السّياسيّة المتنكّرة بزيّ الآداب، و«الرطانة» المملّة (وهي الكلمة الأثيرة لدى الشّاعر عبّاس بيضون)؛ ولا نعدو الحقيقة إن لاحظنا أنّ الإبداع والتجديد يكادان أن يُضحيا حاجةً شعبيّة (أي ممّا يطمح إليه القارئ «العادي»)، وإنْ كان «الشعبُ» مايزالُ ينفر من الترميز الكثيم، والتهويم الفرداني الشّديد، وتخطّي تسلسل الزمن في الفعل القصصيّ خاصّةً.

وهكذا وجدنا أنفسنا في «الآداب» أمام إشكاليّات عدّة: رغبتنا في التفاعل مع أحداث مجتمعنا وعصرنا، ورغبتنا في التفاعل مع أحداث مجتمعاتٍ أُخرى في الوقت ذاته؛ حرصنا على موقفٍ سياسيّ قوميّ تقدُّميّ، ونفورنا من الرّواسم الجاهزة والأحكام الجامدة والشعارات الانفعاليّة؛ توقنا إلى أن يكون ما تتضمّنه مجلّتنا «مفهوماً» لدى أوسع فئات الشعب المتعطّشة إلى الاستزادة من معارف لا نودّ أن تكون حَكَراً على فئة دون فئة، وطموحنا في الوقت عينه إلى أن ننأى بمجلّتنا عن دغدغة المشاعر السّطحيّة في كُلِّ فرد، وعن أن تكون «السّهولة» مقدّمة لإسقاط الأدب والإبداع والبحث إلى درك التسطيح والتفاهة و. . . الإسهال.

ولقد كانت الجدّيّة أعظم التحدّيات التي واجهتُها شخصيّاً منذ تسلُّمي إدارة «الآداب». فالحال أنّ «حفلة التسلُّم والتسليم» لم تتمّ للاعتبارات العائليّة وحدها، وإنّما لشعور صاحب المجلّة بأنّ الفعل الأكاديمي هو من أهمّ ما يعوز مجلاّتنا الأدبيّة، ولاسيّما مع اكتساح الميوعة والاعتباطيّة ميدانَ النقد الأدبي، بحيث كادت السّاحةُ أن تفرغ إلاّ من ممارسي «التقنيص والتنتيف»، ناهيك عن المتحذلقين الّذين يبهرونك بعلومٍ في النّقد لا يفقهون منها إلاّ أسماء بعض دُعاتها[1]. وغنيٌّ عن البيان أنّ لذلك الاكتساح عواملَ كثيرة ليست هذه المقالة القصيرة بصدد التطرّق إليها. وأيّاً يكن الأمر، فقد قبلنا خيارَ الأكاديميّة، وإنْ لم نُهمل بعضَ مقالات النّقد «الانطباعيّ» أو «الخطرات» النقديّة أو المعلومات السِّيريّة (biographical) الّتي رأينا أنّها تفيد ـ كثيراً أو قليلاً ـ في تقييم إنتاج الكاتب.

وأمّا موضوعة «قصيدة النثر» فلقد تطرّق إليها عددان من «الآداب» هما المختصّان بالشّاعريْن خليل حاوي ونازك الملائكة. ولابُدّ أن نُفسح المجالَ، في المستقبل، لأصواتٍ تعبّر عن إيمانها بهذه «القصيدة»، وإنْ كنتُ أحدس بأنّ زمن الصّراع حول هذا الأمر قد خفّ أواره وأنّه في سبيله إلى الاندثار.

تبقى مسألة اللُّغة. ونحنُ لا نخفي على القارئ حرصنا الشديد على ألاّ نُغرق مجلّتنا بالأخطاء اللّغويّة الّتي تحتشد بها مجلاّتٌ أدبيّةٌ وسياسيّةٌ زميلة. ويكفي أن نشير إلى أنّ المقالة أو القصّة أو القصيدة «تمرّ» ـ في الغالب ـ على د. عفيف دمشقيّة ود. سهيل إدريس قبل أن ترى النُّور. على أنّنا ينبغي أن نؤكّد نفورنا من التزمُّت في اللّغة، ونعتبر ذلك التزمّت صِنْو اللّحن؛ ولهذا لا يندر أن يعثر قارئ أعدادنا على ألفاظٍ لا توردها معجماتُ اللّغة وإنّما أجازتها مستجدّاتُ العصر أو رشاقةُ العبارة وعفويّتها وشعبيّتها. وأمّا إذا كانت لجنة القراءة، بإجازتها ألفاظاً وحجبها أخرى، تمارس إرهاباً لغويّاً، فذلك شأن آخر!

* * *

(١) استعرتُ عبارة «التقنيص والتنتيف» من الأستاذ النّاقد والكاتب المسرحي عصام محفوظ في إحدى الجلسات الخاصّة. والتقنيص هو ترصُّد الطّريدة (وهي هنا: صاحب النّصّ المنقود) وإصابتها؛ ولا يخفى ما للمصدر («التقنيص») من ترجيعٍ لأجواء الحرب الأهليّة اللبنانيّة. وأمّا التنتيف فهو مصدر مستحدث يُرَدُّ ـ فيما أرى ـ إلى النَّتف (وهو نزعُ الريش) أو/وإلى النُّتف (وهي المِزَق).

←

في الختام أُجيب على عددٍ من التساؤلات الّتي وردتني ـ شفاهاً أو كتابةً ـ من قرّاء «الآداب» الغيورين على مجلّتهم:

١ ـ لماذا تُباع «الآداب» بخمسة آلاف ليرة، بينما لا يتجاوز ثمن زميلاتها من المجلّات الأدبيّة الآلاف الثلاثة؟.

٢ـ لماذا لا تغيِّرون من شكل المجلّة؟.

٣ ـ لماذا لم نعثر على «الآداب» في أسواق الخليج منذ مدّة؟.

٤ ـ لماذا تأتينا «الآداب»، أحياناً، ناقصة الصفحات؟.

٥ ـ لِمَ كثرةُ المحاور؟ لقد اعتدنا على مجموعة أكبر من القصص والأشعار؟.

٦ ـ أين باب: «قرأتُ العدد الماضي من الآداب»؟ وأين باب «النشاط الثقافي في الوطن العربي والعالم»؟.

٧ ـ لماذا ندرةُ الكتب المُراجَعَة في المجلّة؟.

٨ ـ هل من أبوابٍ جديدة؟.

سأحاول الإجابة على الأسئلة تباعاً. «الآداب» غالية الثمن لأنّها غالية الكلفة أوّلاً، ولأنّنا ـ وهذا الأهمّ ـ لا نتلقّى دعماً من سلطانٍ أو رئيس أو أمير أو. . . أميرة. أعلم أنّ القارئ قد سئم هذه الأسطوانة الّتي أرهقه بها سهيل إدريس طوال أربعين عاماً، وسئم القارئ كذلك من قولنا إنّ مجلّتنا مشروعٌ خاسرٌ من النّاحية الاقتصاديّة وأنّنا ندمج حسابات المجلّة بحسابات «دار الآداب» ـ والدار، بحمد الله، مشروع اقتصادي ناجحٌ في الغالب! ـ كي لا يصيبنا الإشفاق أو الهلع. ولكنْ صبراً أيّها القارئ! فللاستقلاليّة ثمن يجب تسديدُه. والقارئ الّذي ينعم بمجلّةٍ مستقلّةٍ عليه أن يتحمَّل قسطاً من ثمن ذلك النعيم. نحنُ ندرك وضع أكثر القرّاء العرب، وندرك كم ينوؤون يوميّاً تحت عبء مدارس الأولاد وثيابهم وكتبهم وحاجيات البيت، ونعدهم بأنّنا سوف نخفض ثمن المجلّة قريباً، وقد خفضنا بالفعل ثمنَ العدد الّذي بين أيديكم ألفَ ليرة بعد أن انخفضَ سعرُ تداول الدولار بالعملة اللبنانيّة. لكن يحقّ لنا ـ أخلاقيّاً على الأقلّ ـ أن نطالب القارئ بأن يسهم معنا في تحمُّل الخسارة، لأنّ استقلاليّتنا نصرٌ له قبل أن تكون نصراً لنا: ففي «الآداب» قدرٌ أكبر من الحرِّيّة (شرط ألّا تبلغ حدَّ القَدْح والشّتم)[1]، وفيها طاقةٌ أعظم من الرّصانة والتحدِّي والالتزام.

وأمّا بصدد شكل المجلّة، فإنّه لا يسعنا تغيير حجمها لئلّا ينفرط عقدُ المجموعة الكاملة (منذ عام ١٩٥٣). ولكنّنا هنا أيضاً إزاء ازدواجيّة أخرى لدى القارئ. فلقد طالبتني ـ يا أخي ـ منذ دقيقة بتخفيض السعر، وها أنت تطالبني الآن بأن «أسخى» على الغلاف فأغلّفه بـ «السيلوفان» وأفرز ألوانه، وأن أُبدِّل نوعَ الورق، وأن أُدخل الرُّسوم، و. . . وتريد ـ فوق ذلك ـ أن تدفع ثمناً أقلّ؟

لماذا «الآداب» مفقودة في أكثر دول الخليج؟ لأنّ المجلّة، واتّحاد الكتّاب اللبنانيّين الّذي يرأسه صاحب هذه المجلّة، اتّخذا أثناء حرب الخليج الأخيرة موقفاً يُطالب فيه العرب بحلّ مشاكلهم فيما بينهم دون تدخُّل عسكري أمريكي في شؤونهم الداخليّة. ولأنّ بعض دول الخليج لا تميِّز بين كاتب ومجلّة، فقد ذهب جميع كتّاب المجلّة بجريرة هيئة تحرير «الآداب»، فحرموا من أن يُسمعوا صوتهم لأشقّائهم هناك.

«الآداب» ناقصة الصفحات؟ سمعنا بذلك وأُخبرنا ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أنّ الصفحة ما قبل الأخيرة من افتتاحيّة كاتب هذه السطور لشهر حزيران الماضي قد سُلِخَتْ عن أخواتها. وعلى كُلِّ حال، فنحنُ نحيّي رقيب ذلك البلد، وندعو رقباء بعض دول

---

(١) راجع شروط النّشر في المجلّة على الصّفحة الأولى.

الخليج السَّابقة الّذكر إلى الاقتداء به؛ فالرقيب ذاك كانَ من سعة الصَّدر بحيث أنّـه لم يحرم القـرَّاء من قراءة العـدد كُلّه، أو من قراءة جزءٍ من مقالي!.

المحاور؟ نعترف بأنَّ المحاور ترهق إدارة المجلّة أكثر ممَّا ترهق القارئَ غير المختصّ بموضوع المحور. لكنّنا نعزو كثرة المحاور إلى الأمور التالية:

١ ـ حرصنا على أن تكون المجلّة هادياً للطلاّب الجامعيّين والباحثين الأكاديميّين الّـذين يفتقرون في كثير من الأحيان إلى مجلّة/أو كتاب جامعينْ لأكثر جوانب موضوع المحور (كاتباً كان أم قضيّة).

٢ ـ لا يسع المجلّة الأدبيّة في عصرنا اليوم أن تبقى محض «كشكول» للقصائد والأبحاث والقصص.

٣ ـ شهد عام ١٩٩٢ ذكريات هامّة في وجـدان الإنسان العـربيّ والمبدع العـربيّ: عشرة أعوام عـلى الاجتياح الصهيـوني للبنان، عشرة أعوام على المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة، عشرة أعوام على انتحار الشّاعر خليل حـاوي، عشرين عامـاً على استشهـاد غسَّان كنفـاني، أربعين عاماً على انطلاقة ثورة يوليو في مصر. إلى جانب المؤتمر الثاني للكتّـاب اللبنانيّـين (وهو أوّل مؤتمـر للأدبـاء يُعقد بعـد الحرب الأهليّة اللبنانيّة)، وندوة المرأة العربيّة والإبداع (وهي أوّل ندوة في هذا الموضوع ينظّمها اتّحـاد كتّاب عـربيّ). وكان لابُـدّ لـ «الآداب» ـ في انطلاقتها الجديدة ـ أن تتجاوب مع ما تشكّله هذه الأحداث من مشاعر ومواقف في وجدان الإنسان العربيّ. وقد استأنفنا «سياسة المحاور» منذ مطلع العام الحالي، بالمؤتمر الثّامن عشر للاتّحاد العام للكتّاب العرب، وبمحور نازك الملائكة. وغنيٌّ عن البيان أنّ اختيارنا لهذه المحاور لا ينحصر بـأهمّيتها في حـدِّ ذاتها، بـل لما لبعضهـا (وتحديـداً: غسَّان كنفـاني، وخليل حـاوي، ونازك المـلائكة، والثّـورة النّاصريّة) من أثر بالغ في التوجُّه الشّعري والقومي والتقدُّمي للمجلّة ككلّ.

وأمّا غياب البابينْ الهامّينْ («قرأتُ العدد الماضي» و«النشاط الثقـافي») فهو تقصـيرٌ فادحٌ من قبلنـا، نأمـل أن نتداركـه في الأعداد القادمة، وإنْ كنّا لسنا بشـديدي التفـاؤل، وذلك بسبب صعـوبة الاتّصـال بالنّاقد المكلّف بنقد كلّ عدد سابق وصعوبة وصول ردّه خلال أسبوع، وبسبب تناقص النقّاد الشموليّين في السّاحة الأدبيّة اليوم. وثمّة صعوبات شبيهة تعترض باب «النشاط الثقـافي في العالم»؛ فـإذا لم نتداركها فقد نستغني عن هذا الباب بدل أن نقدّمه شائهاً مسخاً على طريقة بعض المجلاّت الثقافيّة الأخرى.

وأمّا ندرة الكتب المراجَعة فتعود إلى عدم جودة عددٍ لا بأس به من تلك المراجعات التي تصلنا. ولا نخفي القارئَ أنّ هذا الباب هو من أهمّ أبواب المجلّة الثقافيّة الغربيّة؛ ففيه يتصدّى النّاقد بكلمـاتٍ لا تتجاوز الألفـين لكتابٍ مـا، مُلقياً الضّـوء على أهمّ مـا جاء فيه، عارضاً إيّاه في سياق كتب المؤلّف الأخرى وفي سياق الأفكار المختلفة أو المماثلة الخاصّة بكتَّابٍ آخرين، مبدياً مثالب ذلك الكتاب المنقود أو نواقصه. غير أنّ عدداً من كتّابنا قد فهموا باب «مراجعة الكتب» على غير حقيقتـه، فتخيَّلوه باباً للنقد السّريـع. . . وللربح السّريع أيضاً. ولعلَّ هذا الباب أن يكون اليوم بؤرةَ النقد السّطحي، ونافذةً (أو نُويْفـذَة)[1] يثأر منهـا نُوَيْقِـدٌ (أو نُوَيْقِـدة) من الكاتب المنقود أو من أفكاره. وكثيراً ما يدفع رئيسُ القسم الثقافي ـ ويا للأسف ـ بكتّابه إلى إعمال «التقنيص والتنتيف» بالشّاعر أو الروائي أو النّـاقد المسرحي الّـذين لا يتّفق وإيّاهم سيـاسيّاً أو منهجيّاً أو في غير ذلـك من الأمور التي تمكن نسبتهـا إلى «عداوة الكـار». فتحوَّلتْ مراجعةُ الكتب في أحيانٍ كثيرة إلى مقالة قصيرة تنعى إلى الشعب العربي روائيّاً كبيراً «انتحر» بمجرَّد إصدار رواية لم تُـرْضِ النّاقـد؛ أو

(١) المصطلح من عمل الكاتب الرَّاحل رئيف خوري («قرأت العدد الماضي من الآداب»، الآداب، العدد الثاني، ١٩٥٣، ص ٧٨).

←

تحوَّلتْ إلى فرصة سانحة لشنِّ هجومٍ كاسحٍ على مواقف سياسيّة معيَّنة، متسترٍّ بجوانب فنّيّة، ومنمّقٍ بتعابيرَ أكاديميّةٍ سريعة. وقد يكتفي المُراجعُ أحياناً بتلخيص ما جاءَ في الكتاب المنقود، دون تقديم أيّ تقييم، أو قد يُنهي مقالته بجملةٍ تقييميّة واحدة إثباتاً لـ «شخصيّته».

على أنّ ما تقدَّم في المقطع السّابق لن يمنعنا من التنكُّر لهذا الباب الشّديد الأهمّيّة، وإنَّما سنسعى إلى التشدُّد قدرَ المستطاع كي ندرأ عنه آفاتِ بعض النقّاد الجُدد.

وأمّا بصدد الأبواب الجديدة المحتملة، فنحنُ نرحِّب بكلِّ اقتراح. وقد استحدثنا ـ بالمناسبة ـ باباً جديداً يُطلّ فيه الماضي على الحاضر والمستقبل، وعنوانه: «ذاكرة الآداب». وتتضمَّن «الذاكرة» مقالة أو قصيدة أو قصّة شكّلتْ في زمانها علامةً أدبيّةً مميَّزة، أو عكست مرحلةً فكريّةً محدَّدة. وقد يُرافق «الذاكرة» تعليقٌ قصير من صاحب المجلّة أو مدير تحريرها، أو من طرفٍ ثالث نكلّفه بكتابته. وسوف ننشر «ذاكرتنا» أربع مرَّاتٍ في السنة.

* * *

كانت تلك كلمات من القلب إلى القلب. تحيّةً إلى كُلِّ من استقبل إطلالتنا الجديدة بالورد والحبّ. تحيّة إلى د. فيصل درّاج[1]، والياس العطروني[2]، وآمال مختار[3] وغيرهم وغيرهنّ ممّن كتبوا ترحيباً بنا. تحيّة إلى كتّابنا القدامى/الجدد الذين أرسلوا إلينا أحلى الرّسائل الشّخصيّة يحثّوننا فيها على المضيّ رغم الصّعاب؛ ومنهم أحمد دحبور، ويوسف الخطيب، وماجد السّامرّائي، وجمال الدين خضّور. إنّنا نحيا برسائلكم وعطركم، يا أصدقاءنا الغيورين ويا قرّاءنا الودودين. وإنْ كان من خاتمة لهذه الكلمات فلتكن المقاطع التالية المأخوذة من تحيّة د. درّاج:

> ولعلّه من الجميل في هذا الزّمن، المتباهي بسقوطه، أن نرى مجلّة مشغولة بأسئلة الواقع العربيّ، ومخلصةً لأسئلةٍ تبدو لدى البعض قديمة واندفن زمانها... وقد يرى البعض في سياسة مجلّة الآداب الثقافيّة سياسةً تقليديّة... وحقيقة الأمر أنّ مجلّة الآداب ـ كما دورياتٍ وطنيّةٍ متبقّية ـ تمارس المسؤوليّة الثقافيّة الوطنيّة أوّلاً، وتبدأ بالواقع والحياة والتّاريخ قبل أن تبدأ من النّصوص القديمة أو المترجمة. بل إنّها تحاول أن تبني نصّاً جديداً يتّكئ على الدّفاع عن الذّات الوطنيّة المتحرّرة في مواجهة الآليات الّتي تسعى إلى هدمها. وحقيقة الأمر، أيضاً، أنّ الفكر الوطني العربي يمارس حداثته الخاصّة به، وهي التي تتجلّى في الدّفاع عن القيم الوطنيّة الشّاملة التي تسرَّب إليها الوهن والعبثُ والتّفكّك...
>
> في استمرار مجلّة الآداب واستمرار رسالتها استئنافٌ، في زمنٍ حزين، لفكرٍ عربيٍّ يقاومُ ولن ينطفئ؛ استمرارٌ لمجلّة الدّهور والطّليعة والطّريق والثقافة و«الثقافات» الجديدة؛ استمرارٌ محاصَرٌ، يُنكره بعضٌ ويبتعدُ عنه بعضٌ آخر. غير أنّه استمرارٌ تاريخيٌّ يجد فيه البعضُ ذاته لأنّه لا يودّ أن يفقد هذه الذّات، ولا أن يستبدلها بذاتٍ أخرى لا تنطق باللّغة العربيّة مع أنّها تعرف حرف الضّادِ جيّداً!.
>
> بيروت

(١) «مجلّة الآداب واستمرار الرّسالة»، مجلّة الهدف الفلسطينيّة ١/١١/١٩٩٢، ص ٣٣.

(٢) «الآداب، والوفاء المطلوب»، جريدة اللّواء اللبنانيّة، ٤ أيلول ١٩٩٢، ص ١٥.

(٣) جريدة الصّباح التونسيّة، حزيران ١٩٩٢.

ذهب الكتابة

وبريق الفقدان

شوقي بزيع

كان الشّعر، ومايزال، التعبيرَ الحقيقيّ عن الفقدان. لذلك فقد تأسّس، كما الكتابة بوجه عام، فوق أرض معبّدة بالخسارة. إنّه النتيجة الطبيعيّة للإحساس باستحالة تأبيد لحظة السعادة في عالم مهدّد بالذبول وَالهرم والموت. والحياة الإنسانيّة المشرعة دائماً على الزوال والتغيّر تجد في الشعر سبيلاً إلى استعادة هذا التوازن المفقود بين الإنسان وواقعه في لعبة المصائر والتحوُّلات. فالشعر هو لغةُ الرغبات المثلومة والحسرات المشوبة بالندم، وهو البديل شبهُ الوحيد للأزمنة الهاربة والفراديس المفقودة.

حين فتّش قلقامش عن سرّ الحياة الأبديّة ولم يفلح تحوَّل إلى شاعر يغنّي على طريق الموت الذي رآه بأمّ عينه عبر الهلاك الفاجع لصديقه ورفيق رحلته أنكيدو. كان الشعر منذ البدء يحاول أن يردم الهوّةَ بين الواقع الآيل إلى السقوط وبين الحلم الذي ينبني في المتخيّل البعيد. إنّه محاولة لإعادة الإمساك بالزمن داخل الصيرورة المفضية إلى الفقدان، أو هو محاولة للمواءمة بين اللّحظة الهاربة وبين الأبديّة. ومع أنَّ هذه المحاولة محكومة أبداً بالفشل فإنَّ الإنسان يغتبط باللّغة لأنّها تستطيع أن تشكّل بالنسبة له حياة أخرى موازية للحياة التي يفقدها.

الكتابة من هذه الزاوية، بما هي نظام إشاري، تشبه السحرَ أو تتضمّنه في داخلها. وليس غريباً أن تعتمد التعاويذُ والرُّقى على الكلمات باعتبارها الوسيلة الناجعة لاكتناه سرِّ الألم والخوف والجنون والرغبة. وحين رغب النبي سليمان في استحضار بلقيس ـ رمزِ الرغبةِ غير المتحقّقة ـ لم يلجأ إلى الجنّي أو الساحر بل إلى الذي يملك الكتاب بما هو رمز للكتابة التي تملك السلطة الحقيقيّة على العالم.

أدرك العرب أكثر من سواهم هذا الدور المميّز للشعر، فأفردوا له مكانةً خاصّة منذ جاهليّتهم الأولى. ذلك أنَّ نظام حياتهم القائم أبداً على التنقّل والترحال جعلهم دائمي الحنين إلى ما يثبّت الحياة في لحظة أو فكرة أو حِداء. فالحياة عندهم تتأسّس فوق لحظة هاربة لا يملكون إيقافها أبداً. وليس الزمان وحده هو الذي يهرب من بين أصابعهم بل المكان أيضاً. والرمال التي كانوا يتنقّلون بين كثبانها هي وجودٌ متموّج يفتقر إلى الرسوخ والثبات. إنّها رمال رجراجة لا تقلّ رخاوة عن الماء، ولذلك فهي تجعل شبهَ الجزيرة المحاطة بالماء من جهاتها الثلاث جزيرةً حقيقيّة كاملة يحتفظ الرملُ فيها بكلِّ خصائص الماء ويجعل الحياة تيهاً حقيقيّاً لا لبس فيه. كأنَّ المكان لديهم وجودٌ رخوٌ ينساح بلا صلابة في مدى مشتبه الملامح. يكفي أن تهبّ ريح عاتية واحدة لكي تزيلِ ملامح الأماكنِ والمضاربِ ومطارح الحنين بحيث لا يبقى من كلِّ ذلك العالم سوى بعضِ الأثافي والجبال والأوتاد. يكفي أن تتكفّل الشمس بتجفيف ما تبقّى من الماء الآسن حتّى تزول بقعة الحياة التي كانت تهدر في المكان، ليتحوَّل كلّ شيء إلى أطلال.

كان العالم الجاهليّ وجوداً مبنيّاً على الرمل. لذلك فهو وجود يتشكّل في اللّاشيء، في هلاميّة العالم وسديمه. وفي حالة كهذه يصبح الموت قائماً على عتبة الخطوة التالية، أو تصبح الإقامة حالةً عَرَضيّة وسطِ ربع الحقيقة الخالي. وهي حالة تشبه إلى حدٍّ بعيد وضع المرأة التي تركها الروائي الياباني كوبو آبي في رائعته الروائيّة **امرأة في الرمال** تغوص في فتات العزلة الخانقة. ولم يكن غريباً بعد ذلك أن يصرخ الشاعر تميم بن مقبل، ولو متأخراً، صرخته المدويّة: «ما أطيب العيش لو أنَّ الفتى حجرٌ/ تنبو الحوادثُ عنه وهو ملموم». لقد بات الحجر بالنسبة للشاعر رمزاً لا للخلود فقط بل للصلابة أيضاً: الصلابةِ التي تعصم من التفتّت والتلاشي والنسيان، وسط جحيم لا يملك فيه الإنسان سوى أن يتبعثر فوق رمال مبقورة الأمعاء وتحت سماءٍ مُثخنةٍ بالسيوف والنصال والأرواح العطشى التي تطلب الثأر.

هذا الحجر «الملموم» الذي تمنّى تميم بن مقبل أن يتماهى معه وجده العربُ في الشعر الذي وجدوا من خلاله ما يجسّد إحساسهُم بالزمن وتوقهم إلى الخلود وسط الظلال الهاربة والرمال المتحرّكة باستمرار. ولم تكن الأطلال بهذا المعنى مجرّد أوتاد وأثافيّ وحجارة محروقة بل كانت أماكنَ مغسولةً بمياه الحنين وزفرات الأحبّة والعشّاق. إنّها الفراديس الصغيرة التي لا تثبت أبداً في شكل لو لم

تدخل في نسيج اللغة ونظامها الإيقاعي الفريد. وفي معادلة الحنين هذا تقدَّم الأحبّةُ على المنازل، كما في معلّقة امرئ القيس ومن جاء بعده من الشعراء، وبات الوقوفُ على أطلال ما تهدّم من الأعمار والبيوت عادةً من عادات الشعر العربيّ المزمنة.

بيتُ الشِّعر عند العرب الجاهليّين بيتٌ حجارته اللّغة وماؤه الحنين وهو ـ في مواجهة الزّمن والريح والحروب ـ أكثرُ مناعةً من خيامهم الهشّة.

لقد افتقر العرب في جاهليّتهم القلقة إلى البيوت الآمنة والمنازل الثابتة، ولذلك قسّموا قصائدهم إلى وحدات شعريّة متساوية وسمُّوا كلّ واحدة منها بيتاً شعريّاً. كأنّ بيت الشعر هو المكان البديل للبيوت الأخرى التي تضيع إلى الأبد. إنّه بيتٌ حجارتُهُ اللّغة، وماؤه الحنين، وهو في مواجهة الزمن والريح والحروب أكثر مناعةً من خيمهم الهشّة وأكثر قدرة على الصمود والثبات. وربّما كان هذا البيت هو وحده الذي يصلح للسكن والإقامة المتّصلينْ بالأبديّة. وكما أن الديوان هو بهو المنزل وواجهته ويضمُّ بين جنباته عِلْيَة القوم وأشرافهم ويشكّل بالتالي مقرّاً لذاكرة الجماعة وسيرتها المتجدّدة، فقد سُمّي نتاج الشاعر «ديواناً» باعتباره رمزاً للسيرة التي يلتقي فيها التعبير الفردي بطموحات الجماعة وأحلامها.

لم يكفّ الشعرُ العربيُ عبر قرونه الطويلة عن كونه بديلاً للمكان المفقود. ولعلّ هذه الخاصّيّة ليست مقتصرة على الشعر العربي وحده بل هي خاصّيّة إنسانيّة تلتقي عندها شاعريّات متعدّدة الانتماءات والقوميّات. فمنذ هبط آدم من الجنّة تحوّلت الحياة إلى شعور دائم بالفقد والخسران، وباتت الأماكن كلّها ترجيعاً مأساوياً لذلك المكان الذي ضاع بفعل الخطيئة الأولى.

لم تكن الأماكن عند العرب تأخذ أهميّتها من وجودها المادّي فحسب بل تأخذها كذلك من ارتباطها بقطع الحياة المبعثرة أشلاء بين الحجارة والطين وما يتفرَّع عنها من دروب ومسالك، وهي أماكن يزداد الحنين إليها كلّما تباعدت في الزمان. كأنَّ الزمان هو كرة الثلج التي تحمل معها المزيد من اللّوعة والحسرات كلّما تدحرجت. وهكذا يعلن الشاعر العربي «كم منزلٍ في الأرض يألفه الفتى/ وحنينه أبداً لأول منزلِ». ذلك لأنَّ المنازل الأولى متّصلة برحم البدايات وسديم التكون الأوّل للمشاعر والأحاسيس. ويعلن شاعر آخر: «لك يا منازلُ في القلوبِ منازلُ/ أقفرت أنت وهنَّ بعد أواهلُ». كأنّ المنزل الحقيقي موجود في مكان آخر، أي في داخل القلب الإنساني المأهول بالشجن والرغبة والعاطفة الجيّاشة. وفي داخل ذلك القلب يقبع الشعر أيضاً، البيت الأكثر بقاءً على الدّهر. لذلك فإنّ الشريف الرضي حين تشحب البيوتُ وتتباعد عن ناظريه، يتلفّت إليها بقلبه لا بعينيه، حيث الشعر وحده قادرٌ على استعادة أماكن ذكرياته البعيدة.

* * *

كانت الرومنسيّة الأوروبيّة في تجلّياتها المختلفة فيما بعد محاولةً أخيرة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في ذلك العالم الذي ينتزع من البشر أثمنَ ما لديهم، أعني به القلب الإنساني، هذا القلبَ المطعون بشفرة المعدن وصليل الآلة التي حوّلت الإنسان إلى أداة صمّاء للربح السريع وتراكم رأس المال. ولم يكن الانسحاب إلى الطبيعة سوى انسحابٍ إلى الحصن الأخير الذي يحتضن ما تبقّى من احتياطيّ الروح وخزّانِ الذاكرة المسكونة بالحنين إلى مناطق الطفولة البِكْر وأطيافها البيضاء. ولم تكن العودة إلى الطبيعة سوى محاولةٍ لاستعادة السرير الأوّل المصنوع من روائح الحياة الطازجة واهتزازاتها وألوانها الطيفيّة.

إنَّ القرية المهجورة التي تحدّث عنها غولد سميث، والطبيعةَ المهجورة التي تكرّرت في أشعار وردسورث وغيرهما، ليسا سوى وجهٍ من وجوه الطلل الإنساني الذي يكرّر نفسه عبر أشكال شتّى وهو الوجه الذي يعمل الشعر على استعادته عبر اللّغة والصورة.

* * *

تتجلّى في شعر بدر شاكر السيّاب لحظاتُ الفَقْد في أشدّ حالاتها سطوعاً. فليست «جيكور»، التي شكّلت البؤرة المكانيّة الرئيسيّة في شعر السيّاب، سوى تنويعٍ على فكرة الجنّة الأولى التي تمّت خسارتها في السابق. شلّالات الخضرة، وغاباتُ النخيل، والدروبُ الشفقيّة الهادئة، والبيوت المفعمة بالسكينة، كلّ هذه الجمالات تشكّل نوعاً من الفردوس الأرضي الذي لا تنقصه الروحُ الأنثويّة المتجلّية عبر «وفيقة»، وهو الروح الذي يجري من تحته نهرُ «بويب» محفوفاً بخريره الطاعن في الذاكرة.

لكن الفقدان هو الشرط الضروري الذي كان يلزم السيّاب لكي يخلق من قريته العاديّة جنّةً مكتملةَ العناصر والشروط. فالجنّة لم تصبح جنّة إلّا لأنّنا فقدناها. لابُدّ من مسافة ما لكي تبدو الأشياء أكثر جمالاً وروعة. وكان لابُدّ للسيّاب أن يرحل إلى بغداد لكي يشكّل جيكورَه البعيدة من حجارة اللغة وأطياف الصور والكلمات.

وفي تجربة محمود درويش ما يغني هذا المفهوم للمكان ويؤكّده. ففلسطين التي اكتملت خسارتها الماديّة برحيل الشاعر عمّا تبقّى منها تحوّلت إلى وطن مشغول بالكلمات، إلى حدّ أنّه يصرخ في إحدى

قصائده: «ألا ليت داليةً واحدة/ لم تسافر معي/ فأعود إليها». إنّ خسارة الوطن في الواقع جعلت الشعر يتكفّل بمهمّة استعادته عبر اللّغة. لذلك فإنّ قصائد درويش تحفل بكلّ أشكال التراب والنباتات وتلوّنات الطبيعة وانفعالات الناس. كأنّ اللغة ترجيعٌ للأصل الذي تمّ اجتثاثه وتمويهه. وهي ليست مجرَّد مرآةٍ عاكسة لما ضاع من صورة الوطن، بل هي في الوقت ذاته إعادةُ صياغةٍ للمكان المحلوم به وتشكيلٌ أوليٌّ للوطن ـ المستقبل. إنّها مساحة تمتدّ بين الجنّة المفقودة والجنّة الموعودة.

وكما أنّ الشعر بديلُ المكان المفقود فهو بديل الزمان المفقود أيضاً. إنّه المحاولة الأكثرُ جدوى لقهر الموت ومراوغته وتضليله. لذلك فإنّ شاعريّات كثيرة تولّدت عن شرارة الارتطام العنيف بالزّمن والرغبة في قهره وتحدّيه. فتجربة الشاعر الإنكليزي جون كيتس مدينةٌ برمّتها لتلك الرغبة العميقة بالخلود الّتي تولّدت عن تماهي الشاعر مع النجم المتلألئ في سماء بلا نهاية. كلّ شاعر يريد أن يصنع نجمه الّذي لا يغيب عبر الشعر. لكن الكثيرين من الشعراء يشعرون بعجزهم عن إيقاف مجرى الشيخوخة الزاحفة، فيحاولون الانسحاب إلى الخلف بعيداً عن لحظة الهرم الّتي يجلس الموت فاغراً فاه عند نهايتها المفزعة.

الحنينُ إلى الطفولة غالباً ما يكون حنيناً إلى اللّحظةِ الأبعدِ عن الموت، اللّحظةِ التي تؤبِّد نفسها فوق بقعة الفرح الوحيدة.

إنّ رغبة العودة إلى الطفولة الّتي يعيشها معظمُ الشعراء ليست رغبة ماديّة أو جسمانيّة بحتة، لأنّ لا أحد يرغب في الاحتفاظ بالمواصفات الجسديّة للطفل ـ وهي الّتي يبدو مجرَّدُ التفكير بهاأمراً مضحكاً ومثيراً للدهشة ـ بل هي رغبة في استعادة الإحساس الفطريّ بالأشياء الّتي فقدت بهجتها مع الزّمن. والحنين إلى الطفولة غالباً ما يكون حنيناً إلى اللّحظةِ الأبعد عن الموت، اللّحظةِ الّتي تقف على الطرف الآخر من القوس وتؤبِّد نفسها باستمرار فوق بقعة الفرح الوحيدة. والشعر بشكل من الأشكال هو وجهٌ من وجوه الطفولة وتجلٍّ من تجلّياتها. إنّه ريحٌ تهبّ دائماً من جهة البدايات لتشكّل جسراً من الحسرة يمتدّ بين الرحم والقبر. ومادام الموت قدراً غير مرغوب فيه فإنّ البشر يهرعون إلى أماكن البدايات وحقولها السعيدة.

***

لئن كانت الرومنسيّة تتعاطى مع الطفولة بوصفها زمناً مفقوداً تحاول استعادته عبر وصفه أو تذكرّه أو الحنين إليه، فإنّ الدادائيّة على الجانب الآخر تقيم مع الطفولة علاقةً مختلفة تماماً. هذه العلاقة تقوم على تقمّص الطفولة نفسها والتماهي الكامل معها عبر استعادة اللّغة الّتي يفكّر الأطفال بواسطتها. ولم يكن اختيارُ لفظةِ «دادا» باعتبارها أوّل الأصوات الّتي ترافق دبيبَ الطفل وخطواته الأولى على الأرض سوى تأكيدٍ على لغة البديهة المجرّدة قبل أن يسمّمَ العقلُ مجرى الحياة ويفسدَها.

تحاول الدادائيّة على طريقتها أن تتنصّل من الحروب والمجازر والفظاعات الّتي يقف وراءها العقلُ الغربي العائمُ فوق بحيرةٍ من الدم. وهي تحاول أيضاً أن تقاوم شيخوخةَ الغرب الّتي تحدّث عنها شبنغلر في كتابه **تدهور الحضارة الغربيّة** عبر الاحتفاظ ببراءة الإحساس وطهرانيّة التعبير وبدائيّة اللّغة. ولقد عملت السورياليّةُ بالمقابل على توسيع هذا المفهوم ونقله من حيّز الطفولة الزمنيّة لكي تضعه في مجرى طفولة لازمنيّة تتواصل على امتداد العمر برمّته وتكبر فيه يوماً بعد يوم على حدّ قول محمود درويش. وقد وجدت السورياليّة في مبدأ اللاّوعي الّذي اكتشفه فرويد دهليزَ الكلمات المختزنة وروافدها الكبير. ولأنّ المسافة الّتي تفصل بين شعور الطفل بالأشياء وبين تعبيره عنها مسافةٌ ضئيلة أو شبه معدومة، فقد حاول السورياليُّون أن يتّبعوا المبدأ ذاته الّذي يجعل من اللّغة تعبيراً تلقائيّاً مرتبطاً بالإحساس لا بالعقل، وبالفطرة لا بالصنعة، وبالتداعي لا بالتأليف.

***

على أنّ جوهر هذه النظريّات، مهما تعدّدت طرائقها، هو البحث عن وسيلة لقهر الزّمن والعودة إلى نطفة السعادة الأولى الّتي تلمع وسط خرائب العمر المهدّم. ولقد عبّر باشلار عن هذه الفكرة في غير كتاب من كتبه معتبراً أنّ «الطفولة تخلق فينا مبدأ حياة عميقة، حياةٍ تقف دوماً مع إمكانيّة البدء من جديد». كما رأى فرانز هيلينز أنّ الطفولة «ليست شيئاً ينحلّ فينا ويموت ما إن تنهي دورتها. إنّها ليست ذكرى. إنّها الكنز الأكثر حياة. وهي تستمرّ بإغنائنا رغماً عنّا. وويلٌ لمن لا يقدر أن يتذكرّ طفولته، أن يدركها من جديد في داخله كجسدٍ في جسده الخاصّ، كدمٍ جديد في الدم القديم. فهو يموت ما إنْ تتركه».

إنّنا نكرّر في أحلامنا المشهدَ ذاته تقريباً، كأنْ نعثر تحت التراب على كميّة من النقود أو قطع من الذهب المخبّأ، وهو الذهبُ الّذي قد لا يكون سوى ذهبِ الأيّام الّتي انصرمت. وكما يتكرّر هذا المشهد في أحلام النوم فهو يتكرّر أيضاً في أحلام اليقظة... أو في الشعر الّذي نحاول أن نخلق من خلاله البريق الموازي لذبولنا المتعاظم.

بيروت

كـائن الـوقـت العربيّ

مصطفى خضر

كائنٌ ينتظرُ الرؤيا شهيدَ العشقِ،
مازال يلبِّي، ويناجي، ويصلِّي
ويعاني لغةً فيها حضورٌ وخفاءْ
ويعاني غَيْبَةً فيها التجلِّي...
جمـرةٌ خضراءُ في عينيـهِ، في كفّيـهِ
ينبوعٌ،
وفي طلعتهِ زيتونـةٌ أولىٰ أضاءتْ،
وتُضاءْ...
جبهةٌ تسجدُ لـلأرضِ، وفي الروحِ
اللهَبْ
طرقٌ من ذهبٍ تبسطُها خطوتُهُ؛
مـا مـالَ عـن خطِّ
الذَّهَبْ!
حلَّ في هجرتهِ كلُّ شهيدٍ،
وآحتجبْ
بعد أن ضاقَ بهِ الجسمُ،
وبالجسمِ
الرّداءْ...
وآفتـدىٰ كلَّ قـريبٍ وغريبٍ ووحيـدٍ
وبعيدٍ
وآهتدىٰ في قربهِ قدّاسُ وقتٍ عربيّ!

* * *

كـائنٌ ضـاقَ بـهِ كَشْفٌ ورؤيـا
وظهورْ
وجههُ وجهُ غزالٍ كوكبيّ
ينحني بـين طلولٍ من عظامٍ وهشيـرٍ
معدنيّ
وبقـايـا حيـوانـاتٍ وتبنٍ وهشيمٍ
وبثورْ...
أيُّ مسكٍ ولبانٍ وبخورْ
نزفتهُ عتباتٌ من رمادٍ آدميّ
تـظلمُ الفكـرةُ فيـهِ، يـظلمُ الكَشْفُ
النقيّ...
آهِ من هذا الرمادِ الآدميّ!

* * *

أيُّ معنىً في الإشارهْ
أظلمتْ، إذْ ظلَمَتْ، فيـهِ الـوجـوهُ
المستعارهْ:
جمهراتٌ زيّفتْ قدّاسَها في كلِّ باب
جمهراتٌ جاورتها جمهراتْ
وأنا الشاهدُ وحدي، عاشقُ الأرضِ
ومجنونُ الحياةْ
لم أزلْ أنتظرُ المعجزةَ الأولىٰ
كتاباً في سماء، وسماءً في كتابْ
وأراهـا لغةً شـاحبـةً، مهجـورةً،
متروكةً خلف حجابْ!
لغةٌ أم ذاكرهْ
وهبتْ قارئَهَا ممّا وهَبْ
ورقاً دوّنَهُ حبرُ التّعَبْ
وشعاعاً جسديّاً في رقيمٍ وقَصَبْ
ألّفتهُ فطرةٌ أو كلماتْ
وآنتمى فيها إليها، ورعَاهَا العاشقانْ:
ساحرٌ فاءتْ إليهِ ساحرهْ
وأقامَا في المكانْ!

* * *

كائنٌ من لغة في جسدٍ، من جسدٍ في
لغةٍ
ضَمَّ إليهِ القاهرهْ
وصَحَا فيها على حلْم دمشقْ
سائِحاً بين عيون الناصره
ولَـهُ في النيـل مَثْـوىٰ، وسريـرٌ في
الفراتْ
وضحىٰ بغدادَ أسرابُ نخيلْ
هاجرتْ مِنْ بكّة، آمتدّتْ،
وتـدعـوهـا جمارٌ وحجارٌ في جليـلٍ
وخليلْ...
وبباب القدسِ طفلٌ يتأمّلْ
كائناً وزّعَهُ غَرْبٌ وشَرْقْ:
آهِ، يا حلمَ دمشقْ!

* * *

هـوذا الكائنُ! في هجـرتهِ كـانتْ
شعوبٌ تترحّلْ

←

كائنٌ لم يتشرَّدْ، كائنٌ لم يتسوَّلْ
لم تزلْ منهُ خلايا أمّةٍ في
ذريّة تبني، وتعملْ
فَلْيكنْ للأرضِ ميقاتٌ جليّ
ونهارٌ من ربيعٍ أبديّ، وهتافٌ في ربيعِ جسديّ
وَلْيكنْ منها وريثٌ حملتهُ كائناتٌ،
رعتهُ كائناتٌ، حملْتَها أمّهاتٌ
ضاعفتْ منها شعوباً وبلاداً بين قحطٍ وفناءْ!
وليكنْ منها رغيفٌ لفقيرْ
وقماطٌ لوليدٍ، وغطاءٌ لسريرْ
ولزوجينِ ندىً أو وردةٌ بين آنفصالٍ ولقاءْ
لِيكنْ منها لباسٌ وغذاءٌ وكساءْ!

* * *

هوذا فصلُ العشيّاتِ الأخيرهْ
قنّعتهُ غيمةٌ سوداءُ، عمياءُ، كبيرهْ. . .
كيف يَلْقىٰ عاشقُ الأرضِ مصيرَهْ؟
كيف يلقىٰ سكناً فيها شقيٌّ ويتيمٌ وطريدْ؟
قلتُ، واللهُ شهيدْ:
هذه الأرضُ الّتي أُجْبَلُ فيها، ثمّ أحيا، أُمْتَحَنْ
وطني الأوّلُ فيها، وطني الآخرُ فيها. . .
آهِ، يا اللهُ: ما أحلىٰ الوطنْ!
لم أزلْ أعرفهُ، يعرفُني، بين قديمٍ وجديدْ
لم أزلْ فيهِ مقيماً، في قماطٍ وكفَنْ!
لم أزلْ مجنونَهُ الأوّلَ، مازلتُ أحبُّ. . .
لم أزلْ فيه غزالَ الدمِ والمسكِ،
وهذي الأرضُ تطويها المِحَنْ!
وَهْو مهدي بين ميلادي وموتي،
وَهْو مأوىٰ كائناتي وسلالاتي،
وظهوراتي، وسجني، وفضائي. . .
وَهْوَ رَحْبٌ، وأنا حرٌّ ورَحْبُ!

* * *

يا حبيبي! ما الذي ضيَّعني إذْ ضيَّعكْ!
برهةٌ تفصلُنَا، تكسرُنَا، تقسمُنَا،
أَمْ عالمٌ مضطربٌ وزّعني، أَوْ وزَّعَكْ!
ما الذي ينكرُ معنىً ورموزاً تُبْتَكَرْ؟
وأنا في السرِّ والجهرِ مَعَكْ!

* * *

وطني أعرفُهُ، يعرفني منذ شعاعات الصِّغَرْ!
قِبْلةٌ من ثمرٍ، أنشودةٌ في فِطرةِ البركانِ،
في نسمةِ عصفورٍ، وفي رحمةِ ينبوعٍ،
وطفلٌ ينحني دفترهُ، أو يَثِبُ. . .
كتبٌ تنمو، وميراثٌ من الماءِ،
فصولٌ دمُها يضطربُ
وغلالاتٌ من النّحلِ، حقولٌ من شعاعٍ ومطَرْ
بيتُ أعراسٍ، وأجراسُ ربيعٍ،
ونهارٌ من أيائلْ
وخصابٌ دائمٌ تحضنهُ كلُّ المنازلْ
هو بيتُ الجدِّ، بيتُ الأبِ لابنٍ ضلَّ،
أو صارَ وحيداً وغريباً في المداخلْ
جمرةُ الأسلافِ والأحفادِ،
أوراقُ حريرٍ وسَحَرْ
حجرةُ الأنثىٰ التي تشعلُ أحزانَ الذَّكَرْ!
شهوة الخلقِ التي تملؤني، تملؤُهُ،
والتربةُ العذراءُ تزكو بلقاحٍ وبَصَرْ. . .
وأنا أستيقظُ الصاعقةَ الأولىٰ،
وأزهو بالشّردْ
نخلةٌ تحفظني، يغمرُ كفّيَّ وحضني الرّطَبُ
وبعينيَّ سماءٌ من حَجَرْ!
كيف لا تدهشني، تدهشُ بي كلُّ العيونْ
وأنا يصحبُني صمتٌ وحزنٌ وجنونْ
وأنا ذاك الفتىٰ الحرُّ الشقيّ
طاعنٌ في العشقِ، عريانٌ وجوعانُ،
وبعضُ العشقِ فيهِ حكمةٌ أو لعِبُ. . .
لم أزلْ ملتهباً، ممتلئاً بين غموضٍ ووضوحٍ،
ظاهراً أحتجبُ
قبل أن تضطربَ الروحُ بوجْدٍ أبديّ!
وأنا أنشودةُ الوقتِ البعيدِ الجاهليّ
وأنا صرتُ تراباً من نبيٍّ، وتراباً لنبيّ
وأنا السيفُ الّذي تحملهُ كفُّ عليّ. . .

←

بيننا مذبحةٌ يُدركها العشّاقُ والجوعى،

وتدنو بخرابٍ وبميقاتٍ ملوَّثْ!

اقتربْ يا وطني، وآنظرْ إليّ

كيف لا أُقتَلُ من قبلُ ومن بعدُ، فأُبْعَثْ!

كلُّ هذا الفسقِ الشائعِ مُحْدَثْ

وأنا الطيرُ الأليفُ الدنيويّ

وحدهُ يأوي إلى عشِّ الرمادِ العربيّ

بين حربٍ ومجاعهْ!

اِقتربْ يا وطني!

وآستيقظِ الروحَ التي تُنْتَهَكُ!

أيُّ تاريخٍ تربّيه الجماعهْ؟

هيئةٌ رثّت، وأوراقٌ وأجزاءٌ مُضَاعَهْ

حلمٌ يكسرهُ الحلمُ، قوىً ضلّتْ...

خطابٌ أو إشاعهْ...

ما الّذي نمتلكُ؟

أيّ عصرٍ يُمْتَهَنْ

حلمهُ المُشْتَرَكُ!

وطني، يا عربيّ

* * *

أنتَ، يا أغلى وَطَنْ!

أنتَ باقٍ،

وأنا باقٍ على أرضِكَ أنمو،

وسيبقى بيننا الحلمُ، وينمو،

ثمّ ننمو في الزّمَنْ!

* * *

هكذا أصغي إلى الماءِ،

إلى ذريّة الماءِ،

إلى روحِ الترابْ...

وإلى روحِ اللغهْ!

ثمّ أخضرُ مع الأرض، وأسعى في سحابٍ وكتابْ!

هكذا يعلنني الوقتُ دماً أو فكرةً بين العبادْ!

ثمّ يخضرُ رمادٌ وفصولٌ في الرمادْ...

* * *

سلطةُ الحلمِ لنا،

فَلْتحترقْ سلطةُ دنيا فارغهْ!

سلطةُ الروحِ لنا، والكَلمهْ...

أيُّ شعبٍ لا يرىٰ في الكلمهْ

وَقْتَهُ أو حُلُمَهْ!

* * *

وطني قهوةُ صبحٍ، وذراعُ آمرأةٍ ضاحكةٍ،

شرفةُ بيتٍ من هواءْ

وشعاع من تلاميذَ،

رغيفٌ، زيتُ زيتونٍ وزعترْ

جَفْنُ خبّازىٰ ونعناعٍ، كوىً من هند باءْ

وردُ جرحٍ، ماءُ وردٍ، ومناديلُ أرزٍّ،

وقناديلُ من الحنّاءِ، لوزاتٌ وسكّرْ...

تربةٌ تبتكرُ الأسماءَ والأشياءَ حولي،

وأنا تنهضُ أجزائي، وتلتمُّ، وتكبرْ...

لِيَ فيها إخوةٌ،

فيها بنونْ...

أنا قمحُ لخلايا الشعبِ، نحلٌ، ونخيلٌ...

أنا عشقٌ، عاشقونْ...

آنا وقتٌ يهتدي فيه بداةٌ ورعاةٌ،

وجياعٌ وعراةٌ، وعصاةٌ وتقاةٌ،

شهداءُ، فقراءُ، ودراويشُ، دعاةٌ، حالمونْ...

أنا وقتٌ يهتدي في لغةٍ أولى، وفي حلمِ الجسدْ!

كائنٌ يملؤُهُ المعنىٰ،

وبالمعنى يكونْ!

أنا أرضٌ لوريثٍ، وآجتماعٍ، متّحَدْ...

كائنٌ تنجبهُ أمٌّ وحيدهْ

كائنٌ تعلنهُ روحُ القصيدهْ

وَهْوَ مجموعٌ ومُفْرَدْ

أمّةٌ في لغةٍ، أو لغةٌ في أمّةٍ تنزفُ، تصعدْ

كثرةٌ في واحدٍ،

جسمٌ ومعنىً،

شفٌّ عن رؤيا وشاهدْ...

هُوَ يصفو، هو يشهدْ

وتسمّى بِهِ أجزاءُ من الوقتِ،

وآياتٌ، فصولٌ وسوَرْ...

ويسوّي عالماً فيه نكابدْ

ويسوّي عالماً فيه نكابدْ

لم يزلْ يعلنهُ طينٌ وفخّارٌ وصلصالٌ وماءٌ وقَمَرْ!

* * *

لِمَ لا أحيا، ولي فيهِ مريدونَ،

ولي فيه صحابٌ وشهودُ

وبيوتٌ وقصائدْ

وعلى تربتهِ أسعىٰ، أجاهدْ!

* * *

←

وطني، يـا وطني، يـا تـربـةَ الحبِّ الكبيرهْ
ضيَّعَ العبدُ تراثَهْ
فاْحمِهِ في ليلِ أسمالِ الحداثهْ!
ولتكنْ للعـاشـقِ التـالـفِ، لـلأمِّ الكسيرهْ
ولبيتٍ ورغيفٍ، ولكفٍّ، ولعينٍ،
ولمسحـورٍ، لمأخـوذٍ، وللحلمِ المعذَّبْ...
بيننـا عـالَمُنـا الأرضيُّ ينمـو، ثمّ يهوي، يتحوَّلْ
ونرى ما يُرَى
هـذه الأشياءُ والأسـماءُ تهـوي، ثمّ تشحبْ
ما الذي تنتجهُ روحُ الثرى
في حضورٍ وغيابٍ وسماعٍ وشهادهْ!
أيُّ وقتٍ وطنِّي بيننا يُتلى، ويُكْتَبْ؟
أيّ معنىً للولادهْ!

* * *

وطني، يا وطني: آهٍ من العشقِ،
ومن بُعْدِكَ في القُرْبِ... وآهٍ منكَ،
من شعـري، ومـن فقري، ومنّي...
آهِ من صمتِ المغنّي!
أنتَ لي في السّرِ والجهرِ،
فمنْ تَوْأَمُكَ الطينيُّ غيري!؟
لك منّي دمعةُ الحقِّ، شعاعُ العشقِ،
ينبوعُ آنتماءْ...
أَعْطِني جرعـة ماءٍ وهواءْ!
وآقتربْ يا وطني منّي،
من العبدِ الفقيرْ!
وآقـتـرب منّي، ومن خبـزِ بنيـكَ الشّهداءِ، الفقراءْ
ثم ضُمَّ الدمَ في فصلٍ أخيرْ!

حمص (سوريا)

نزيف النون

هلال محمّد حمدة

(١) يقفُ المدى فوقي،
وفي عينيهِ سَيِّدة تفرُّ من الرُّؤى.
في بطنها شيخٌ،
أدارتْ صمتَهُ أنشوطةُ الجوعِ المباركِ بالجنونْ.
ترمي به عُرْضَ التشهيّ الحيّ.
والشهقةِ الأولىْ.
عَلِّمْ عصاك تحوّلَ الخطوِ المباغتِ للظلالْ.
فاليَمُّ منتظرٌ بأمك،
كي تقرَّ عُيُوْنُها، بالنفخةِ الكبرى،
فهيا... وانتظرْ.
(٢) يقفُ ارتعاشاً لاحتضارِ الذاكرهْ.
يتسلّقُ النونَ الأخيرةَ للجنانِ والجنونْ.
يتعكّزُ الميلادَ، بين البدءِ.. والبدءِ...
يستصرخُ الموقَ،
يهزُّ النخلة الحُبْلى،
فيهتزُّ الصراخُ الأبكمُ العينينِ في العرجونْ.
ما كانَ.... ما سيكونْ.
لا يشتهي الوهمُ اشتعالَ الظلِ،
في وقتِ الهزيمهْ.
عُدْ عاقراً...
«ثمّ ابتدئْ موتاً لحلمكَ،
وابتدئْ حلماً لموتكْ».
فالوقتُ مثل الوقتِ، ذاكرةٌ... وموتْ.
فالوقتُ مثل الوقتِ، ذاكرةٌ... وموو.... تْ...

إهداء إلى الزنزانةِ الخضراءِ وملحمةِ الجنونْ، سؤاليَ الخالدْ: محمّد عفيفي مطر.

جامعة القاهرة

الدكتور اسماعيل أدهم من روّاد النقد الأدبي الحديث في تراثنا المعاصر[1]

الدكتور سامي سويدان

أوّلاً: مسيرة عبقري

نـدرة من المثقّفين العرب اليوم، ولا سيّما من أولئك المشتغلين بالأدب والنّقد، يعرفون الدكتور إسماعيل أدهم، رغم كونه شخصيّة ثقافيّة متميّزة تكاد تشكّل ظاهرة فريدة في المسار الفكري والنشاط النقدي للعالم العربي، تألّقت في السنوات القليلة السابقة على اندلاع الحرب العالميّة الثانية دون أن تحظى لاحقاً بالاهتمام الذي يليق بها. فقد أُهملت المساهمات الكثيرة التي قام بها هذا الباحث الفذّ في ميادين عدّة، على ما تمتّعت به من عمق وأصالة وجدّة تجعلها تكوّن بحدٍّ ذاتها مدرسة فكريّة ونقديّة خاصّة... هذا في الوقت الذي يتواتر فيه الحديث عن تراثنا الثقافي، ويكثر الرجوع إلى مؤلّفات الكثير من الكتّاب العرب والمستعربين والمستشرقين ممّن لا يمكن الادّعاء بدون مكابرة أنّهم يفوقونه فيما أضافوه إلى تراثنا المعرفي وأنجزوه في إنتاجنا النقدي. وقد يكون في التعريف الموجز بحياة هذا الباحث غير المألوف ما يلفت النظر إلى موقعه المتميّز في تاريخنا الثقافي الحديث، علّه يكون دافعاً إلى التمعّن الرصين فيهما لاستخلاص جملة من الأمور لا غنى عنها في عمليّة استكمال معرفتنا بهذا التاريخ، وفي مواصلة السعي العلمي الحثيث بثبات أكبر وفعاليّة أشدّ نحو آفاق من التقدّم والتحرّر أكثر رحابة وانفتاحاً؛ تقدّم وتحرّر لم نكن يوماً إلّا بحاجة إليهما، وإن كانت هذه الحاجة اليوم أعظم إلحاحاً من أيّ وقت مضى.

ربّما كانت صفة العبقري هي الأكثر ملاءمة للتعريف بهذه الشخصيّة التي عرفت نبوغاً مبكّراً وقضت باكراً في عزّ عطائها كما تدلّ على ذلك سيرتها الاستثنائيّة. فقد وُلد إسماعيل أدهم في الاسكندريّة في السابع من شباط عام ١٩١١ لأب تركي هو أحمد بك أدهم، من كبار ضبّاط الجيش العثماني - إذ كان قائد فيلق (أمير آلاي) - وسليل بيت عريق في الثقافة والسياسة. فأبوه إسماعيل بك أدهم كان أستاذ الأدب التركي بجامعة برلين؛ وجدّه إبراهيم أدهم كان وزير التربية (ناظر المعارف) في عهد محمد علي الكبير في مصر،

---

(١) نقدّم ههنا القسم الأوّل من دراسة د. سامي سويدان الشاملة والمطوّلة عن د. اسماعيل أدهم، على أن نقدّم القسم الثاني في العدد القادم من الآداب. والجدير ذكره أنّ القسم الثاني يُعنى بـ «مساهمات أدهم المنهجيّة في الدراسة الأدبيّة» ويتضمّن العناوين الفرعية التالية: «الرؤية العامّة والمنهج النقدي»؛ «في الأدب العربي: أحكام عامّة»؛ «في الإنتاج النثري لتوفيق الحكيم»؛ «في الإنتاج الشعري لخليل مطران».

وقد شغل أيضاً منصب محافظ القاهرة، ووزير الأوقاف، ووزير الحربيّة؛ وأمّا أمّه فألمانيّة تدعى إيلين ڤانتهوف ابنة البروفسور الشهير (Vanthouf) عضو أكاديميّة العلوم البروسيّة. وخلافاً للأب الذي

زوج عمّته يأخذه يوم الجمعة ـ وبتكليف من أبيه ـ إلى المسجد، وأختاه تأخذانه يوم الأحد إلى الكنيسة.

كان مسلماً محافظاً متعصّباً للإسلام والمسلمين، كانت الأمّ مسيحيّة بروتستانتيّة ذاتَ فكر متحرّر؛ إلّا أنّها توفيت وإسماعيل في الثانية من العمر، فعاش طفولته في الآستانة مع شقيقتيه، ولم يتعرّف إلى والده الذي كان منهمكاً بالحرب ومتنقّلاً في ميادينها إلّا بعد دخول الحلفاء الآستانة سنة ١٩١٨. وخلال هذه الفترة كان زوج عمّته، وهو من أشراف العرب، يتولّى بتكليف من الأب تعليمه اللّغة العربيّة وأصولَ الدين الإسلامي، فيأخذه إلى المسجد كلّ يوم جمعة ويجعله يصوم شهر رمضان ويؤدّي صلاة التراويح إلى جانب حفظ القرآن. وكانت شقيقتاه المتعلّمتان في كلّيّة الأمريكان بالآستانة تدرّسانه التركيّة والألمانيّة، وتلقّنانه التعاليم المسيحيّة وتمضيان به كل يوم أحد إلى الكنيسة؛ على أنّهما لم تكونا تعتبران ما ورد في الإنجيل والتوراة صحيحاً وتسخران من المعجزات والقيامة والحساب. ولمّا كان محظوراً عليه الاختلاط بأطفال من عمره والخروج من المنزل إلّا برفقة شقيقتيه، فقد كان يمضي وقته إلى جانبهما يطالع كتب الشعر والأدب في مكتبة والده الزاخرة بآلاف الكتب العربيّة والتركيّة والأوروبيّة.

لم تطل إقامة والده في الآستانة بعد الحرب إذ سرعان ما غادرها مع مصطفى كمال إلى الأناضول عام ١٩١٩، ولم يعد إليها قبل عام ١٩٢٣. وخلال هذه السنوات الأربع تابع إسماعيل تعلّمه فقرأ، إلى جانب حفظه القرآن وتجويده وهو في العاشرة ومطالعاته لشعراء وروائيّين أتراك وأوروبيّين، كتباً لداروِن وهكسلي وديكارت وهوبس وهيوم وسبينوزا وهيغل... لكن عودة الأب تُوقِفُ هذا المسار، إذ ينزح أحمد أدهم بعائلته إلى الإسكندرية ويتشدّد في التزام ابنه فروض الدين وشعائره، الأمر الذي يدفع الصبي يوماً إلى الثورة وإعلانِ عدم إيمانه بالدين وأخذِهِ بفكرة النشوء والارتقاء الداروينيّة. وكان ردّ أبيه على ذلك أن وضعه في مدرسة داخليّة في القاهرة ليحول دونه ودون مطالعة الكتب التي تؤثّر على إسلامه. ولكن الصبي كان يتخطّى ذلك بقضاء يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع في دار الكتب المصريّة يطالع فيها ما يقع تحت يديه من المؤلّفات الألمانيّة والتركيّة فيعوّض بها عمّا كان يشعر به من بالغ الفرق بين مستواه المتقدّم في الرياضيّات والعلوم والتاريخ ومستوى زملائه الآخرين.

وعلى يد مدرّسين خصوصيّين تلقّى معظم المواد المقرّرة للمرحلة الإعداديّة (الثانويّة) في مصر قبل مغادرتها سنة ١٩٢٧ إلى الآستانة حيث حاز شهادة البكالوريا التركية وجاء أوّلَ فيها. والتحق إثر ذلك بجامعة الآستانة حيث درس الرياضيّات خلال ثلاث سنوات وساهم بتأسيس «جماعة نشر الإلحاد» التي أصدرت مجموعة من الكرّاسات في قضايا المعرفة كرسائل في الفرويديّة، وماهية الدين، وتطوّر فكرة الله إلخ...

عام ١٩٣١ تخرّج إسماعيل أدهم من كلّيّة العلوم في جامعة الآستانة حائزاً «بكالوريوس علوم»، فأوفدته الحكومة التركية إلى روسيا في العام نفسه للتخصّص. وكان قد برز لديه باكراً ميل قوي إلى الرياضيّات، ففرغ من دراسة هندسة أوقليدس وهو في الثامنة عشرة، وقرأ مؤلّفات بوانكارّه وكلاين ولوباجفسكي وهو في الرابعة عشرة. وإذ شكّك آنذاك بالأوّليّات الرياضيّة فقد انصرف إلى دراسة هوبس ولوك وبركلي وهيوم الذي بدا أقربهم إلى نفسه. ولكنّه عاد فانكبّ بنهم على الرياضيّات ودرس الحساب والجبر والهندسة بضروبها مسلّماً جدلاً بصحّة أوليّات الرياضيّات دون أن يتخلّص من الشكّ فيها. وفي جامعة موسكو درس إلى جانب الرياضيّات الفيزياء النظريّة. وشكّل اهتمامه بأصول الرياضيّات موضوع أطروحته التي نال على أساسها شهادة الدكتوراه في الرياضيّات البحتة من هذه الجامعة عام ١٩٣٣. وتمكّن في العام نفسه من الحصول على شهادة الدكتوراه في العلوم وفلسفتها بدرجة الشرف، وكانت أطروحته في الفيزياء النظريّة عن الميكانيكيا الجديدة التي وضعها استناداً إلى حركة الغازات وحسابات الاحتمال. وقد انتهى من أبحاثه إلى اعتبار الحقيقة اعتباريّة (اتفاقيّة) محضة، ومبادئ الرياضيّات اعتباراتٍ محضة. وضمّن ما توصّل إليه من نتائج في هذا المجال كتابه الضخم **الرياضيّات والفيزيقيا** (في مجلّدين) بالروسيّة مع مقدمة مسهبة بالألمانيّة. كما ألّف كتاباً آخر بالروسيّة هو **نظريّة النسبيّة** مع مقدمة مستفيضة بالألمانيّة. وبعد أن اشتغل فترة من الزمن في معامل البحث الفيزيائي في لينينغراد عمل أستاذاً مساعداً للفيزياء النظريّة في معهد الفيزياء الروسي الملحق بكليّة العلوم بجامعة موسكو، ثمّ أستاذاً للرياضيّات البحتة بجامعة سان بطرسبورغ وموسكو.

كتب إسماعيل أدهم الكثير من الرسائل إلى الجمعيّات العلميّة وخاصّة أكاديميّة موسكو العلميّة وأكاديميّة العلوم الروسيّة، تناول فيها «الحركات البرونيّة» و«بناء الذرّة» و«التكافؤ الذرّي» إلخ. وفي تموز ١٩٣٤ كتب رسالته **الفعل الكهرطيسي** التي عدّت من أهمّ الأبحاث العلميّة ذلك العام، ودعته جامعات برلين وميونيخ وفيينا للمحاضرة فيها. وفي أوائل عام ١٩٣٥ انتخب عضواً أجنبيّاً في

أكاديميّة العلوم السوفييتيّة. ثمَّ استدعي إلى تركيا ليشغل كرسي الأستاذيّة في الرياضيّات العليا في «معهد كمال أتاتورك للبحث العلمي» في أنقرة. وكان قد أصبح معروفاً بنظراته التحليليّة من قبل دوائر الاستشراق فعهدت إليه جامعة فريبورغ الألمانية بالإشراف على إخراج كتاب المستشرق سبرنجر عن النبي محمَّد فأنجزه مع كثير من الملاحظات العلميّة. كما كان كثير الانصراف إلى دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام وحياة محمَّد حتَّى إنَّه ألَّف كتاب **تاريخ الإسلام** باللغة التركيّة، وانتخب وكيلاً للمعهد الروسي للدراسات الإسلاميّة. وسعت كلية الآداب التركيّة لدى إدارة جامعة الآستانة حتى تمكَّنت من استصدار قرار يعهد إليه فيه بكرسي التاريخ الإسلامي فيها، على أن يذهب إلى البلدان العربيّة لزيادة تبحّره في اللُّغة العربيّة، وللتوسُّع في دراسة الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة فيها عن كثب. فانتقل إلى مصر أواخر ١٩٣٦ على الأرجح واستقرّ في الإسكندرية حيث لم تحل انشغالاته بالمباحث التاريخيّة والدراسات الإسلاميّة والآداب العربيّة دون مواصلة اهتماماته العلميّة فلم تنقطع علاقته بأكاديميّة العلوم الروسيّة ولم تتوقَّف متابعاته العلميّة ورسائله للمجلّات المتخصّصة.

معظم إنتاجه تمّ وهو يعاني من مرضٍ قاسٍ دفعه إلى الانتحار قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره.

وخلال هذه الفترة التي قضاها في مصر منذ وصوله إليها حتى وفاته فيها عام ١٩٤٠ أقام علاقات وطيدة مع عدد كبير من مفكّريها وأدبائها، ونشر سلسلة من البحوث الرياضيّة عن النظريّة النسبيّة في مجلّة **الرسالة** المصريّة، ودراسات اجتماعيّة ـ اقتصاديّة في مجلّة **الطليعة** السوريّة، واجتماعيّة ـ حضاريّة في **المجلّة الجديدة** المصريّة، ومساهمات نقديّة في مجلّتي **الأمام** وأدبي المصريّتين ومجلّة **الحديث** السوريّة. كما نشر رسالته عن الحديث النبوي وروايته بعنوان من **مصادر التاريخ الإسلامي** كفصل من كتابه **حياة محمَّد ونشأة الإسلام** فأثارت ضجّة قامت الحكومة المصريّة على أثرها بمصادرتها. ومن كتاباته التاريخيّة في هذه الفترة إلى جانب هذه الرسالة دراساته للصلات بين الإسرائيليّين والعرب ولعلم الأنساب العربيّة ولعام الفيل. ومن كتاباته العلميّة، بالإضافة إلى أبحاثه في النظريّة النسبيّة، مقالات في الذرّة وبنائها والكهربائي والميكانيكا الكلاسيكيّة وقوانين النشاط الحراري وتحوُّل الطاقة ومبادئ الفيزياء النظريّة الحديثة وأثر الرياضيّات في الحياة البشريّة. وكانت له مساهمات في أهمّ القضايا الفكريّة التي شغلت مثقّفي عصره مثل حرّيّة الفكر، والتحديث في تركيا ومصر، ومصر والثقافة الأوروبيّة، وفرعونيّة مصر الحديثة، والقضيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في مصر، والإيمان والإلحاد، والشرق والغرب، ونظريّة المعرفة؛ إلى جانب دراسات منهجيّة لبعضٍ من أهمّ الشعراء والأدباء والنقّاد والمفكّرين في تلك المرحلة، منهم جميل صدقي الزهاوي وأحمد زكي أبو شادي وخليل مطران وعبد الحق حامد وتوفيق الحكيم وطه حسين وميخائيل نعيمة ويعقوب صرُّوف وإسماعيل مظهر... ومجموعة من المراجعات النقديّة لبعض كتابات محمد حسين هيكل ورفيق خالد وفليكس فارس وأحمد أمين وسامي الكيّالي ومحمود تيمور وفؤاد صرُّوف ومحمّد حسني ولاية وأحمد حسن الزيّات وشعبان فهمي... وعدد من الرسائل والترجمات.

ومن المثير أن يكون معظم هذا الإنتاج قد تمّ وصاحبه يعاني من أوجاع جسمانيّة حادّة، فقد أُصيب عام ١٩٣٦ بمرضٍ طويلٍ قاسٍ ظلَّت آثاره تعاوده وتسيمه ألواناً من العذاب إلى أن وضع حدّاً لحياته بانتحاره في بداية الحرب العالميّة الثانية عام ١٩٤٠ ولم يكن قد أكمل الثلاثين من عمره. وقد تميَّز مع ذلك بشخصيّة محبَّبة مرحة، وعرف عنه التقشُّف والزهد في ملذّات الحياة وأطايبها، كما اشتهر بإخلاصه لأفكاره ودفاعه الصريح عن المُثُل والقِيَم التي كان يؤمن بها، والتزامه في أبحاثه كما في مساجلاته الكثيرة الأسلوبَ العلمي الموضوعي الرَّصين على تواضع ودماثة لافتين. وقد حظي بإعجاب جميع من تعامل معهم حتّى أولئك الذين لم يكونوا موافقين على آرائه.

جمع الدكتور أحمد ابراهيم الهواري معظم كتاباته بالعربيّة ونشرها بتحريره وتقديمه وتعليقه بعنوان **المؤلّفات الكاملة للدكتور اسماعيل أحمد أدهم** في ثلاثة أجزاء صدرت جميعها عن دار المعارف بالقاهرة، الأوّل: **أدباء معاصرون** (الطبعة الأولى ١٩٨٤) والثاني: **شعراء معاصرون** (الطبعة الأولى ١٩٦٨؟) والثالث: **قضايا ومناقشات** (الطبعة الأولى ١٩٨٦) وجميعها مليئة بالأخطاء اللّغويّة والنحويّة والطباعيّة. ورغم ما تحفل به هذه الكتابات من عناصر وجوانبَ مهمّة تثير كثيراً من المسائل الخلافيّة وتستحقّ التوقُّف المطوَّل عندها، فإنَّ الحركة الفكريّة والنقديّة العربيّة لم تولها أيّ اهتمام يذكر. وقد يعود ذلك إلى الأصل التركي ـ الألماني لصاحبها، وهو أصل يضع حاجزاً بينه وبين التيّارات الوطنيّة والإقليميّة المتعصّبة (المصريّة منها بشكلٍ خاصّ) كما كان لإلحاده المعلن أن يبعد عنه أصحاب الاتّجاهات الإسلاميّة المحافظة المتشدِّدة منها والمعتدلة. وإذا كان لأطروحاته الإصلاحيّة الدّاعية إلى أوربة مصر على النّمط التركي الكمالي أن يجعله في موقع نقيض للحركة القوميّة العربيّة التي برزت بين الحربين العالميّتين وميَّزت الحركة الثقافيّة العربية بعد الحرب الثانية، فإنَّ النخبويّة العنصريّة التي تراءت في هذه

أصلُه التركي ـ الألماني، وإلحادُه، ونخبويّته العنصريّة، جعلته خارج جميع التيّارات السّائدة آنذاك.

الأطروحات جعلته بعيداً عن الأطراف الليبراليّة والشيوعيّة التي تصدّرت تيّارات التّجديد في هذه الحركة. وهكذا بقي اسماعيل أدهم خارج جميع الاتّجاهات والتيّارات السّائدة، وطُمست بالتالي مساهماته الجليلة الشأن في الفكر والنّقد، فكانت في ذلك خسارة للثقافة العربيّة كبيرة، علّنا نستدركها في القريب العاجل. (راجع بصدد المعلومات الواردة هنا عن حياة د. اسماعيل أدهم المؤلّفات الكاملة الصّادرة له عن دار المعارف بالقاهرة: الجزء I ص ٢٤٤ ـ ٢٥٢ والجزء II ص ٤٥ ـ ٧١ والجزء III ص ٨٠ ـ ٩١ وص ٤٤٤ ـ ٤٤٦).

ثانياً: أهمّ ملامح إنتاجه الفكري

لّما كان قسم كبير من مؤلّفات د. إسماعيل أدهم يختصّ بالمسائل النظريّة والعلميّة البحتة والتطبيقيّة (رياضيّات، فيزياء...) ولّما كانت كتاباته متنوّعة اللّغات (تركيّة وألمانيّة وروسيّة وإنكليزيّة وعربيّة)، فمن نافل القول إنّ الحديث هنا لا يتناول كامل إنتاجه، بل يقتصر على ما جُمع حتّى الآن من أعماله العربيّة، ويعنى بشكل خاص بالجانب النقدي الأدبي منها على أن يتمّ تقديمه مع الالتفات إلى السّياق الفكري العام الذي اندرج فيه بالإلماع إلى أهمّ أطروحات د. أدهم فيه، بقدْر ما يتيح المجال المحدود لهذه الدّراسة؛ علماً بأنّ جميع الإشارات اللاّحقة إلى نصوصه تحيل على مؤلّفاته الكاملة الصّادرة عن دار المعارف في القاهرة (تحرير وتقديم د. أحمد إبراهيم الهواري): **الجزء الأوّل: أدباء معاصرون الطّبعة الثانية ١٩٨٥، والجزء الثاني: شعراء معاصرون طبعة ١٩٨٤، والجزء الثالث: قضايا ومناقشات طبعة ١٩٨٦.**

من الممكن اعتبار د. أدهم من المثقّفين الأتراك المستعربين المبهورين بالحضارة الأوروبيّة، ونموذجاً للنخبة الكماليّة (نسبة إلى مصطفى كمال ـ أتاتورك) بقدر ما هو وجه من الوجوه التي أنجبتها. فالمشروع الجذري الذي أنجزه مصطفى كمال تمثّل خاصّة في سعي إلى تحويل تركيا إلى دولة على النّمط الأوروبي الغربي، وتكرّس بعد إلغاء السّلطنة والخلافة وإعلان الجمهوريّة باعتماد العلمانيّة واستبدال الحرف العربي باللاتيني في اللّغة، والاهتمام المركزي بالعلم بدءاً من محو الأميّة وصولاً إلى الاختصاصات العلميّة المتطوّرة، مروراً بتحديث البرامج التعليميّة حسب مستوحيات المناهج التربويّة الأوروبيّة المتقدّمة. وقد ترافق ذلك مع حملة فكريّة ذات نزعات عنصريّة تشدّد خاصّة على انتماء الأتراك ـ الطورانيين إلى العنصر أو العرق الآري، وبالتّالي إلى بقيّة الشّعوب الأوروبيّة الأخرى.

تتردّد أصداء هذا المشروع في كتابات د. أدهم الفكريّة والنقديّة. فهو يقيم تعارضاً أساسيّاً بين الشّرق والغرب، أو بين «روح الشّرق» (III: ٥٩) الذي «يستوحيه أبناؤه نزولاً على وحي مشاعرهم» (III: ٤٧) «ومنطق الغرب» (III: ٥٩) «الذي يستنير به أفراده نزولاً على فطرتهم» (III: ٤٧). «منطق الغرب قائم على العقل والذهن، وروح الشرق على العاطفة فحسب» (III: ٦٦) «إذ العقليّة الغربيّة عقليّة إنسانيّة همّها صالح الإنسان عن [طريق] معرفة السنن التي تتحكّم بكيانه والعمل للتكافؤ بين المقدّر للإنسان وبين ما ينفعه وما هو في صالحه، بينما العقليّة الشرقيّة عقليّة لاهوتيّة منصرفة للغيب مؤمنة بالقضاء والقدر. فأين هذه الذهنيّة من عقليّة الغرب الارتقائيّة؟» (III: ٦٣ ـ ٦٤). على هذا الأساس ينظر د. أدهم إلى الثقافة العربيّة كجزء من العقليّة الشرقيّة أو من ثقافات الشّرق المتنوّعة ذات الأساس الواحد (هنديّة ويابانيّة وفارسيّة...)، فيرى أنّها «ذاتيّة وتلك تُكَأَةُ للفرديّة» (III: ٥١) تأثّر أهلها بحياة البداوة فنمت لديهم «حاسّة شعوريّة أصبحت رسيسة في نفوس العرب، تلك هي حاسّة التواكل والإيمان بالقضاء وبقوّة عليا هي صورة من عقيدة التوحيد والتنزيه»... (III: ٥١). وأدّى تفاعلهم مع محيطهم إلى «طبع ذهنيّتهم بفكرة الوحدة والاطراد التي تتمثّل في البيئة التي تكتنفهم. وهذه الذهنيّة كانت تُكَأَةً لصور عقائدهم واحتضنت في ثنايا فطرتهم وتضاعيفها حساسيّة خياليّة ترجع لحالات نفسيّة كانت مقدّمة لظاهرة الوحي التي تفتّحت عنها فطرة العرب وشاركهم في ذلك بقيّة الشّعوب السّامية وبالأخصّ اليهود» (III: ٥١)، وجعلتهم حياتهم البدويّة يعرفون التعاون والتعاضد في نطاق القبيلة «وتأثّر أخيلتهم بفكرة الوحدة والاطراد اضطرّهم للفناء في شخص واحد والاستسلام له، هذا هو الرئيس الرّوحي للجماعة أو القبيلة، وتلك كانت تكأة للحكم المطلق عندهم» (III: ٥١١). ويجد أن «طبيعة العرب وفطرتهم التي ترجع لعالم الغيب» (III: ٥٤) جعلتهم يرثون من المدارس الفكريّة التي اتّصلوا بها ـ كمدارس النساطرة في الجزيرة وشمال سورية ومدرسة الإسكندريّة في مصر ـ «النزعة التي تدفع العقل للغيبيّات». وقد حمل العرب هذه النزعة «وأورثوها الشّعوب التي دانت لسلطانهم» (III: ٥٤). وبناء على هذه المقدّمات يؤكّد د. أدهم ابتعاد الذهنيّة العربيّة عن منطق العلم والفلسفة «ولهذا لم ينجب العرب على مدى تاريخهم الطّويل عالماً واحداً أو فيلسوفاً» (III: ٥٥) و«كانت آداب العرب

خلواً من الرّوح الفنيّة التي تلقي نوراً شعريّاً على دائرة غنيّة من الفكر» (III: ٥٥)؛ بينما يقدّم «ذهنيّة الغرب» على أنّها «موضوعيّة» و«إنسانيّة» (III: ٥٦) وذلك بسبب «حيويّة العنصر الآري» وتفاعله مع «بيئة متقلّبة ليس لها اطراد في الخارج» على ما كان عليه في الألف الثاني قبل الميلاد حالُ اليونانيّين الذين تمتّعوا «بعقليّة تمتاز إلى جانب توثّب خيالها بحدّة تصوّرها، وخرجوا بكفاءة ذهنيّة استقرّت على المنطق والاستدلال فأصبحت رسيسة في فطرتهم والنزعة المنقّبة والنّهج العقلي والتّحليلي». . . (III: ٥٧).

ضمن هذا المنظور يلحظ د. أدهم أنّ جمود مصر أو انحطاطها يعودان إلى هيمنة الثقافة العربيّة التي دمجتها بالأسرة العربيّة وجعلتها «بعيدة عن منطق الحياة» (III: ٣٤)؛ ومنطق الحياة هو منطق الغرب الذي يشكّل «مركز الجذب الاجتماعي» في الحياة الإنسانيّة وهو ما تتأثّر به وتندفع إلى الأخذ به جميع الشّعوب الشّرقيّة (III: ٦٢) ولا طاقة لمصر على مقاومته. والأمثلة في العالم كثيرة على ارتباط الانحطاط بالمنطق الشّرقيّ وعلى أن الأخذ بمنطق الغرب يؤدّي إلى التحضّر (اليابان، البلقان. . .)، وتركيّا نفسها نموذج صارخ على ذلك؛ فقد «اعتُرِف لها بحقّ الحياة منذ أخذت بمنطق الغرب» (III: ٦٣) وعقليّة الانقلاب الذي عرفته وأدّى إلى دكتاتوريّة أتاتورك الحديديّة ـ و«هي دكتاتورية علميّة صالحة» (III: ٣٧) ـ هي «ثورة على عقليّة المدرسة الإسلاميّة ورجوع إلى العقليّة التركيّة في صميمها مع تطعيمها بالذهنيّة الأوروبيّة» (III: ٣٦ ـ ٣٧) أي عودة إلى العنصريّة التركيّة الطورانيّة (الآريّة) بلغتها الأصليّة وتلقيح الفكر التركي بالمدنيّة الأوروبيّة.

حَسْب أدهم فإنَّ على المصريّين أن يتخلّصوا من «الكابوس العربي»، ويعودوا إلى الطبيعة الفرعونيّة، ويحذروا القوميّة العربيّة، ويهملوا اللغة الفصحى!

وإذا كان للمصريّين أن ينهضوا ويعرفوا منطق الحياة «فعليهم أن يحتذوا حذو تركيا» (III: ٣٤). فالمصريُّون «عنصر غير سامي» و«الفتح العربي لم يؤثّر على دماء المصريّين» (III: ٦٤) فبقوا عنصراً مستقلاً عن العرب وأخيلتهم وثقافتهم ومنطقهم، وعليهم «العملُ على التخلّص من العقليّة العربيّة إن كان لها ظلّ في مصر» (III: ٦٤)، والقيام بثورة كبيرة «فكريّة اجتماعيّة سياسيّة تتّصل بمشاعرهم قبل عقولهم، تتمزّق خلالها أوصال العقليّة العربيّة، وتخلّص مصر من الكابوس العربيّ» (III: ٣٤)، وعليهم العودةُ إلى الطّبيعة الفرعونيّة وتلقيحُ الثقافة بالذهنيّة الغربيّة، كما عليهم الحذرُ من الطروحات القوميّة العربيّة أو «الاتحاد العربي» و«إهمالُ اللّغة العربيّة الفصحى» والتحرّرُ من استعبادها لهم؛ فلغتهم العاميّة لغة قوميّة يجدر بهم تنظيمُها وصوغ القواعد المناسبة لها (III: ٦٥).

يضيق المجال هنا عن مناقشة مستفيضة لآراء د. أدهم التي كان يشاطره معظمها فئةٌ بارزة من مثقّفي مصر وأدبائها. فهي تعبّر عن أحد الخيارات التي كانت متداولة بين النخب الفكريّة والسياسيّة في مصر وبلاد الشّام بشكل خاصّ في مرحلة ما بين الحربين، وكانت مدار مناظرات في غير مناسبة. وقد تقدّم تلك المناظرة التي جرت بينه وبين فليكس فارس على صفحات الرسالة المصريّة عام ١٩٣٨ مثلاً على ذلك. ولم تكن هذه الآراء معبّرة عن المضاعفات التي نتجت عن التحوّلات التي عرفتها تركيا وحسب، وإنّما تعبّر كذلك عن بعض نزعات نخبويّة مرتبطة بالدّوائر الاستعماريّة كانت تتنازع السيطرة على مخلّفات السلطنة العثمانيّة، وعن تصاعد الدّعوات العرقيّة بتوافق مع صعود النازيّة الألمانيّة، وعن العداء الذي كانت تجابه به المشاريع القوميّة العربيّة بقدر ما كانت تتعارض مع المخطّطات الإمبرياليّة في المنطقة وتطلّعاتها المتعدّدة لإبقائها مفكّكة ضعيفة يسهل التحكّم بها واستغلالها. وهي لا تكتفي بإغفال الأساسي المتعلّق بالمجتمعات التي تتناولها، ولاسيّما نظمها الاقتصادية الاجتماعيّة وموقعها في النظام الرأسمالي العالمي الإمبريالي الطابع، بل إنّها تتبنّى دون أيّ موقف نقدي يذكر النظريّاتِ والأطروحات الفكرويّة التي انبثقت في المواقع المركزيّة والمسيطرة لهذا النظام (في أوروبا الغربيّة خاصّة) والتي تبدو متأثّرة به، ملائمة له، خادمة لمصالح الطّبقات والقوى المستفيدة منه. وفي كتاب د. سمير أمين **نحو نظريّة للثقافة/نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس** (بيروت، معهد الإنماء القومي، ط I، ١٩٨٩) دحض مفصّل لهذه الأطروحات المركزيّة الأوروبيّة بما تتضمّنه من فرضيّة ملفّقة تؤكّد استمراريّة تاريخيّة من حضارة اليونان القديمة إلى روما القرون الوسطى وصولاً إلى أوروبا المعاصرة في خطّ متّصل يقطع علاقة اليونان ببيئتهم الشرقيّة، ويبني على أسس عنصريّة أسطوريّة وحدةً أوروبيّة متميّزة، ومن اختراع لشرقٍ خرافي ذي سمات خياليّة مضادّة لتلك التي تسقط جزافاً على الغرب. . . بيد أنّ مفارقة أساسيّة تتراءى داخل النشاط الثقافي وبين فئات المثقّفين وتتمثّل في كون هذه الفئة المأخوذة بالغرب هي التي كانت تقدّم أفضل المساهمات الثقافيّة والنقديّة في الشرق. إذ لم تكن أعمال دعاة الشّرق (القوميّين أو الإسلاميّين. . .) تخرج عن النقد المعتدل للخطّ السلفيّ التقليديّ السّائد، وكان معظمهم يفتقرون إلى التملّك المناسب للعلوم الحديثة وإنجازاتها، خلافاً لما يظهر بوضوح لدى

دعاة الغرب من نقد جذريّ للبنى التقليديّة المحافظة على غير صعيد، ومن اعتمادهم لمنهجيّات البحث العلمي الحديث. وقد شكّلت أعمال هؤلاء الأخيرين المتميّزة أحد العوامل الرئيسة في انتصار الخطّ القومي العربي - الذي تألّق خاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية - على الخطّ الدينيّ السلفيّ؛ وذلك بغضّ النّظر عن مقاصدهم وعن مواقعهم التي كانت على تناقض بيّنٍ مع مقاصد القوميّين ومواقعهم. وربّما كان لنا في استعراض ما كتبه د. أدهم على هذا المستوى ما يوضح ملابسات هذه المفارقة المحوريّة، وقد يكون في اتّخاذ ما نشره حول التّاريخ الإسلامي وحول الإنتاج الشّعري والأدبي ما يفي بذلك.

يرى أنّ القرآن - خلافاً للحديث والسيرة - هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاستدلال بآياته على وقائع التاريخ.

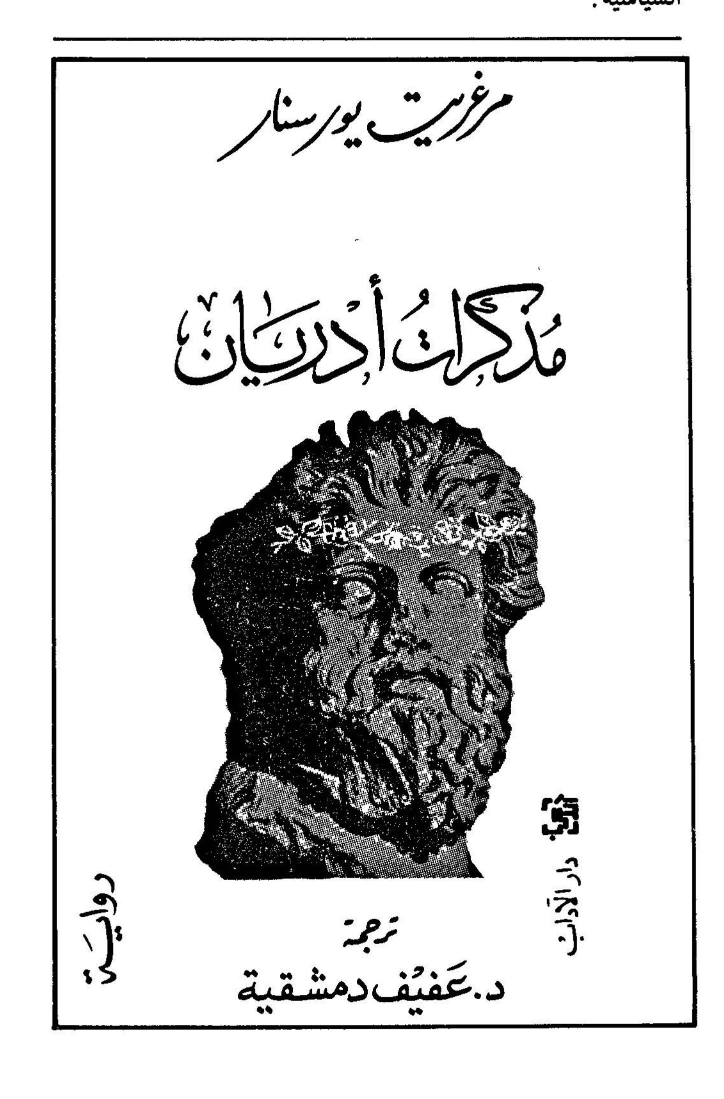
للدكتور أدهم دراسة عن الحديث النبوي وروايته نشرها في آذار ١٩٣٦ (III: ٢٩ - ٣٠ و٢١٣) بعنوان **من مصادر التّاريخ الإسلامي/ مذكّرة علميّة انتقاديّة** هي فصل من كتاب **حياة محمّد ونشأة الإسلام**، الذي كان يعدّه في تلك الفترة (III: ٢٠٥). وهو، كما جاء في الغلاف، يشير إلى موضوع الدّراسة والنتائج التي بلغتها إذ يعلن أنّه «يبحث في ماهية الحديث والرّواية ونشأتها وحلقات تطوّرهما من عصر الرسول إلى القرن الثالث الهجري ويخرج من ذلك بأدلّة قاطعة على انتحال الأحاديث والأسانيد» (III: ٢٠٥)؛ ولم يكن يَتوقّع لكتابه هذا أن «يخرج في أقلّ من ستّة مجلّدات ضخمة في نحو الثلاثة آلاف صفحة» (III: ٢١٠)، وقد أعلن في أيلول ١٩٣٩ أنّه سيقدّم «جزءه الأوّل للطّبع عن قريب» (III: ٤٢٧) وهو «مجلّد ضخم في خمسمائة صفحة» (III: ٢١٠) درس فيه مصادر تاريخ نشأة الإسلام، كما يذكر في مقدّمة هذه الدراسة - الفصل، متناولاً الحديث والقرآن والسيرة. وقد توصّل إلى اعتبار الحديث مختلقاً «جلّه إن لم يكن كلّه(...) وأن السيرة معظمها أقاصيص، وأن القرآن هو المصدرُ الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآياته على وقائع التّاريخ» (III: ٢١١). وقد تعرّض فيه لمسألة الأنساب عند العرب كاشفاً أن أصولها ليست بأقوى من أصول الحديث، معقّباً ببحث مسهب في نسب النبي محمّد يظهر أنّه مختلق، معيّناً حقيقة اسمه واسم أبيه... والدراسة تقدّم صورة معبّرة عن منهج البحث التاريخي عند د. أدهم يُطلق عليه هو نفسه اسم «المذهب التحليلي» مميّزاً إيّاه عن «المذهب التقريري» (III: ٤٢٢)؛ فخلافاً لهذا الأخير - وهو «مذهب القدماء» الذي لا يتعدّى دراسة التاريخ في حدود الروايات التي وصلتنا من الماضي ونقدها وسردها؛ وهذه الطريقة فنيّة صرفة تابعة للذوق الشخصي (III: ٤٢٢)- يتقدّم الأول وهو «مذهب المحدثين» باعتماده على «تحليل التاريخ إلى العناصر الأوّليّة والوقائع التي تتكوّن من جماعها، وتكشف عن تأثير السنّة الطبيعيّة والعوامل الاجتماعيّة والمؤثّرات الجغرافيّة في سَيْر التاريخ» ويُطلَق على هذه الطريقة تجاوزاً اصطلاح «الطريقة العلميّة» (III: ٤٢٢) وتُعْرَف «في الاصطلاح العلمي بالمنهج التاريخي» (III: ٤٢٣). والنتيجة التي توصّل د. أدهم إليها من أخذه بالمنهج التاريخي في دراسة حياة النبي محمّد تتلخّص بقوله «إنّ الإسلام ليس إلّا حركة دينيّة في ظاهرها ولكنّها في الواقع حركة اجتماعيّة سياسيّة اقتصاديّة بدت في ثوب ديني» (III: ٤٢٤). إلّا أنّ التفاصيل الإجرائيّة لهذا المنهج متوفّرة بشكل خاصّ في دراسته للحديث النبوي، وهي تقوم على التدقيق في جملة المراجع التاريخيّة الخاصّة بمادّة البحث، والمقارنة في ما بينها وتمحيصها على ضوء المعلومات المستمدّة من مراجع أخرى، وتلك المتوافرة عن أصحابها وعن البيئة التي عاشوا فيها، لتحديد حقيقة وضعها ودلالتها من جديد. وهكذا يمضي إلى مراجعة جميع المصنّفات الخاصّة بالحديث النبوي ليلحظ «أن أقدم ما دوّن من الحديث كتب بعد وفاة النبي بمائة سنة أو أكثر» (III: ٢١٧)، وأنّ أعمال المؤرّخين الأوائل للسيرة عرفت مزج «كثير من الأقاصيص بسيرة الرسول» وإدخال «أشياء مخالفة للواقع» في السيرة وتضمينها «من الأشعار المنتحلة الشيء الكثير» (III: ٢٢١)، وأنّ الإسناد «لم يكن معروفاً حتى العقد الخامس من القرن الثاني الهجري» (III: ٢٢٣) وبقي «التدقيق منصرفاً خلال هذه الفترة إلى متون الأحاديث» (III: ٢٢٥)، وأنّ الإسناد اختلاق المتأخّرين من المحدّثين ليصبغوا الحديث بصبغة علميّة، فكان الانصراف إليه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري حتى تطوّر وانتظم أوائل القرن الثالث الهجري على يد البخاري. ولمّا كانت الأحاديث المعروفة حافلة بعشرات بل ألوف الروايات الكاذبة والأحاديث المختلقة لإثبات بعض وجهات النظر الدينيّة للأطراف الإسلاميّة المتنازعة، ولخدمة القوى السياسيّة المتصارعة، أو لدوافعَ شخصيّةٍ أو لاشعوريّةٍ في بعض الحالات، فقد توصّل د. أدهم إلى الاستنتاج: «أنّ الأحاديث ترينا ما كان المسلمون يريدون من الإسلام في فترة تمتدّ من أواخر القرن الأوّل إلى أوائل القرن الثالث، لا ما تحدّث به الرسول لأصحابه؛ فالأحاديث وثيقة تاريخيّة هامّة لتطوّر الفكرة الدينيّة الإسلاميّة وليست بمصدر لحياة الرسول ونشأة الإسلام» (III: ٢٢٧). ثمّ يقوم بدراسة أوضاع رواة الحديث، مراجعاً سيرة حياتهم وعلاقتهم بالنبي والإسلام والأديان الأخرى وما ذكر بشأن ما وضعوه ونحلوه للنبيّ

وما شكّك الدارسون بصحّته وما أحالوه على مصادر أخرى معروفة. ويلاحظ الظاهرةَ الغريبة في كون أقلّ النّاس معرفةً بالنبي أكثرهم رواية للحديث، وأكثرهم معرفة به أقلّهم رواية للحديث! ويضيف إلى الأسباب الدينيّة والشخصيّة لاختلاق الحديث بروزَ أبناء البلدان المتمدّنة التي فتحها المسلمون، والتي عرفت إلى رقيّها الحضاري مذاهبَ دينيّةً متعدّدة من الوثنيّة إلى النسطوريّة واليعقوبيّة كانت لها نزاعاتها التاريخيّة واطّلاعها على بعض معطيات الحضارة اليونانيّة، في صدارة الحركة العلميّة والفكريّة، وهؤلاء الأبناء رغم دخولهم في الإسلام بصورة واعية شكّلت العوامل السابقة على الإسلام لديهم عواملَ لاواعيةً أثّرت في ممارساتهم وتبدّت في الحديث وعلم الكلام.

وبالرغم من أهميّة هذا البحث من الزاوية التاريخيّة والعلميّة، فإنّ صاحبه كان يرمي إلى غاية تتخطّى حدود هذه الزاوية وإن اعتمدها ركيزة أساسيّة ضمن الوسائل المفضية إلى مراده. فضمن التصوّر الفكروي العام عنده القائل بأنّ الإصلاح الضروري لأوضاع مصر (والشرق) كي تخرج من الجمود وتأخذ بسنّة التطوّر لا يكون بغير اتّباع النموذج الأوروبي، فقد رأى أنّ على دعاته أو قادته أن يتولّوا في الدين الإسلامي ما تولّاه المتمرّدون على الكنيسة الكاثوليكيّة في الدين المسيحي. فكما قام المصلحون البروتستانت بثورة دينيّة لجعل هذا الدين متّفقاً مع مقتضيات العصر الحديث، كذلك فإنّ على المثقّفين والمفكّرين الإسلاميّين القيام بأمر مماثل: «إن الإسلام في حاجة إلى التجديد؛ تجديد يتّصل بروحه الراهنة؛ كالتجديد الذي لحق المسيحيّة بحركة مارتن لوثر؛ وإنّي لا يختلجني الشكّ في أنّ هذا التجديد سيكون في فتح باب الاجتهاد واستخلاص المبادئ من روح العصر وردّ الحديث القائم على مماحكات العقول التقليديّة في القرن الأول والثاني للهجرة» (III: ٢١٢).

دراسته في مصادر التاريخ الإسلامي صودرت، شأنها في ذلك شأن كتابيْ طه حسين وعلي عبد الرّازق.

وبالرغم من رصانة هذه الرسالة وموضوعيّتها ودعوة صاحبها المحقّقين إلى إصلاح ما قد يكون قد أخطأ هو فيه - «فالحقائق بنت البحث والتحرّي» (III: ٢١٣) كما يقول - فإنّ خطورة النتائج التي توصّل إليها في موضوع شديد الحساسية ويتّصل بمؤسسات فكرويّة راسخة قد دفعت السلطات المصريّة إلى مصادرة تلك الرسالة في نيسان ١٩٣٦ (III: ٢٩ - ٣٠) والتحقيق مع صاحبها في تشرين الأول من ذلك العام. ولكن ذلك لم يمنعه من أن ينشر إثر ذلك مباشرة في مجلّة أدبي مقالته «حريّة الفكر» (المجلّد الأوّل: أكتوبر - ديسمبر ١٩٣٦، ص ٤٧٤ وما يلي) طارحاً مسألة الحريّات والدستور والإصلاح في مصر، مشيراً إلى مخالفة الحكومات المصريّة منذ ١٩٢٣ إلى ذلك الحين للدستور الضامن للحريّة الفكريّة في مصر، بدءاً من مصادرة كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي عام ١٩٢٦ ثمّ مصادرة كتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم عام ١٩٢٧ [١٩٢٥؟] ومحاكمة الدكتور فخري لدفاعه عن فكرة منع الحمل وانتقاده نظام تعدّد الزوجات، وصولاً إلى مصادرة رسالته محذّراً ممّا سيقع لمجلّة أدبي التي طلبت مشيخة الأزهر مصادرتها لأن صاحبها ناقش الدين الإسلامي من وجهة نظر التحليل النفسي ورأى في الزواج المدني إصلاحاً اجتماعياً... مشدّداً الهجمة على العقليّة الغيبيّة الظلاميّة للمدرسة التقليديّة المحافظة في مصر والمتمثّلة في الأزهر، داعياً ممثّلي وعناصر مدرسة التحرير الكامل الحديثة إلى التضامن وتأسيس مؤسّسة جامعة لهم تدافع عن حقوقهم وتعمل على نهضة مصر وانخراطها في الأسرة العالميّة المتحضّرة... وهكذا تتكامل لديه دعواته الإصلاحيّة في نشاطه الأكاديمي كما في مواقفه الفكريّة - السياسيّة.



شجى على منال[1]

د. حسن فتح الباب

هل يرتَوِي الترابُ مِنْ عِظامنا
إذا استكنَّت في يديه وَهَنا
ويصطفي الأحبابَ يقطفُ الشبابَ
كي يُمدَّ عمرَهُ الزّمان؟
هل يَسْتوي الّذين يعلمونَ والذين لا

سِيَّانِ هذا الوهمُ واليَقين
سُرداقُ الأحلام والأحزان
لَحْدُ الوَردِ والكفنْ
وحكمة الجنون

الشَّبح المرآةُ والقِناعُ والسِّكّينْ
الطاعنُ الطَّعين
(الشيخُ والقيثارُ) (مِتولِّي البُحيْرَه)
تزاحمُ الأضدادِ مَغْرب الوَثَنْ
وصولةُ الذُّيول بالدولارِ
والصَّحافة الصَّفراء والمِحَن.
ولا عزاءَ ضَمَّنا ولا (انتفاضةً)
إلَّا مواويل الأَحِبَّة المُصَفَّدينَ:
(آهٍ يا زَمَنْ)
في شَهْقة النَّاي الرخيم:

ينعَمُ المُخاتِلُ الشَّقيّ
وَيَنْطَفِي نجمُ المُناضِل البَهِيّ
والويلُ لِلشَّجيّ
مِنْ لَعْنة الخَوَّانِ والجَبانِ والدَّعيّ
أيتها الحرِّيةُ البراءةُ القَتِيل
غزالةَ الضُّحَى
يا حُلْمنا وظِلَّنا الظليل
أَسْرَى بكِ الرَّوَاحُ للمغيب قبلَ أَنْ
تنالي يا (منالُ) قُبْلَةَ المَساء
يا بَوْحنا وسِرَّنا
وأَدْمَت الجراحُ وجهَ الشّمسِ والقَمرْ
يا طفلة الحبِّ الرحيل عمرنا الجميل
أبكيكِ يا (منالُ)
هذا زمنُ الطفولةِ المهيضةِ الجناح
كَدْحٌ ولا نَوال
سُهْدُ اللَّيال
مُحتشَد السؤال لا جَواب
مقصلة الخِطاب والوِصال
والفَجْرُ غَيْبٌ من نُواح
في غابةِ النِّصالِ والدُّموع
حَصْدُ الهَشيمِ مَوْسِمُ الذُّبول مأتمُ
الفُصول
(منال) زينةَ الصَّباحِ يا قيامةَ الربيع
حامِلةَ المصباحِ للنُّجوم
من أجلك السماءُ أورقتْ بَراعِماً
وغرَّر اليبابُ أَزْهَرَ الصَّبارْ
واليومَ مَنْ للعائدين.. للعُناة.. بعدما
ضلَّ بنا السبيلُ؟
مَنْ للقادمينَ بعدنا؟
بعدك لا عُقْبَى ولا سَلْوَى

غالتْ بهاءَك الملائكيَّ رِحلةُ
بلا إيابٍ رحلةُ الإغراءِ والإغراقِ
والحرمانُ في الإغراء
آخرةُ المُسْتَضْعفاتِ حينما
تلفظهنَّ للجحيم أُمُّنا الطَّيِّبةُ الرَّحيم
جَنَّتنا النَّضَّاحَة العُيون بالهموم
من بعدما تقطَّعَتْ بها الأمانيُّ العِذَاب
واسْتَشْرت الذِّئاب
تنفي صغارَها مخافةَ العَذاب
في مَسْرح التوائمِ الأعداءِ والعُبدانِ والإماء
طُغاتِنا الصِّغار
أَمْواتِنا الأَحياء

* * *

---

(1) منال: فنّانة تشكيليّة في ربيع العمر خاضت تجربة الغربة والمعاناة في أحد بلدان الخليج، ثمّ ودعّتنا هناك بلا عودة إثر حادث مأساوي في الطّريق.

←

(منالُ) قد عجَّلتِ بالسُّرَى
فمَنْ تُرَى
كسا جبينَك الحبيبَ بسمةَ الوداع؟
بشارةُ الوَعْد الخَلُوب أم قَتامَةُ الوَعِيد؟
الصِّلُّ في الأُخدود أم تجبُّرُ العَبيد؟
أم خطوُنا معلَّقاً بينَ (الجَحيم والنَّعيم)؟

نمضي ولا نحين
نأتي ولا نكون
يا ليْتَ أنَّا نعرفُ (الأعْراف)
نختارُ ما شِئْنا فلا نَحار
(داني) ارْتَحِلْ
(شيخُ المَعرَّةِ) ارتجلْ:
[تَعَبٌ كلُّها الحياةُ فما أعجبُ
إلَّا من راغبٍ في ازْدِياد
إنَّ حزناً في ساعةِ الموتِ
أضعافُ سرورٍ في ساعةِ الميلاد]

* * *

النَّفْطُ يلعَقُ الجِراحَ، والخَليج
يطوي نشيجَ طفلةٍ في مَفْرق الرياح
تذودُ عن مِهادِها الوديعِ عَضَّة اللئام
يخافُ قلبها الربيعيّ الحنون أن يُفَجِّرَ الصَّنَمْ
أنْ ينفخَ الغَداةَ في الصُّورِ لكي يقومَ من ظُلِمْ
يعافُ رَمْيَةَ الحَجرْ
في (القدس) في (غزَّة) أعْمَى الشَّاطِئيْنْ
أبْكَم ـ يا وَيل الذي نَادى ـ أَصَمْ
(منالُ) من تُرى رَمَى بقدِّكِ الرَّهيف
في يديه
والباسِمِ الرقراقِ في الشِّدْقَيْنْ؟
ومن تُرى أنباكِ أنَّ طوقَه الحنانُ
حولَ جيدِكِ النَّديّ
فلم تَرَيْ أنيابَه الحِدادَ كالسِّهام
أسْلَمْتِهِ ريشتَكَ المِمْراحْ
لِتنفُضي عنها السَّأمْ
والنَّفْيَ والجِراح
وتنفُضِي عن وجهِهِ المجرورِ وَشْمَ الدَّم

* * *

لقاءَ دِرْهَمَيْنْ
زكاةَ مالِه الحَرام
نِصابَ أثوابِ الحِداد
[حمامةَ الأيك من بالشَّجوِ طارَحها
ومن وراءَ الدُّجى بالشَّوْقِ ناداها؟][٢]
لا أيكَ لا شَجَىً ولا دُجىً ولا نِداء
شوقٌ على أَرْض عَراء
عيشٌ هَباء
دُمىً خَواء
كَوْنٌ عَماء
حمامةٌ من نيلِنا مُطَوَّقَهْ
عاد بها الحنينُ للدِّيار
شَهيدةً في دَمِها مُضَرَّجَه
ولا حِجار
تَرْمي بها عِصابةَ الفُجَّار
في زَمَنِ المُرْتَزِقه
فأجْهَشَ المطار
وانْسَدل السِّتار

(٢) هذا البيت من شعر شوقي.

الدين والعلمنة

في طروحات محمّد أركون

أمين أبو عزّ الدّين

> العرب لم يقرّروا بعد أن يخوضوا الحضارة الحديثة في كلّ جوانبها... ولئن امتلكوا الروح العلميّة في المختبرات والعلوم الطبيعيّة فإنّهم يأبون أن تسود عقولهم في كلّ مظاهر الحياة كما يرفضون الحرّيّة ومغامرة التحدّيات الفكريّة الكبيرة. كلّ ما يثير الشكّ في مقدّساتهم يخيفهم... العرب لا يعرفون أهمّيّة الرفض، أنا واثق من أنّهم يكرهون ديمقراطيّة اسرائيل في الشرائح المعترف لها بالحرّيّة.

المطران جورج خضر

النّهار، السبت ١٠/١٠/١٩٩٢

ليس من السهل اتّخاذ المواقف النقديّة في مجتمع مغلق، ولاسيّما عندما يكون موضوع النقد متعلّقاً بمقدّسات هذا المجتمع باعتبارها مسلّمات لا يمكن المسّ بها، وإن مُسّت فسيف التفكير لابدّ مسلّط فوق رقاب المتجرّئين.

لا شك في أنّ محمّد أركون، كإنسان مسلم، عاش هذا الواقع وعاناه طويلاً؛ ولكنّه بدلاً من الرضوخ له أقدم على تحدّيه بكشف عيوبه، سائراً في اتّجاهٍ معاكس لرغبة المجتمع، أيّ مجتمع، الفطريّة لتغطية واقعه الخاصّ وتمويهه[1]. وهذا ليس أمراً هيّناً في مجتمع غير مرن، يعتبر كشف الحقائق ضرباً من التبديع.

هكذا وبكلّ جرأة واندفاع قرّر هذا المفكّر كسر الطوق المضروب حول وعي الإنسان في هذا الجزء من العالم، طارحاً تحت مجهر التحليل الابستيمولوجي (المعرفي) المقارن قضايا بقيت منذ نشوئها في حيّز المسلّمات البديهيّة والمسائل المسكوت عنها، وذلك لردم ما سمّاه بـ «اللامفكّر فيه بالفكر الإسلامي»[2].

في هذا البحث سنتطرّق إلى رأي محمّد أركون في مسألة من أكثر المسائل إثارة للّغط النظريّ والتطبيقيّ في السّاحة الفكريّة الإسلاميّة. إنّها قضيّة العلمانيّة والعلاقة بين الإسلام والسياسة. فهل الإسلام دين ودنيا كما يصرّ دعاة النظرة التقليديّة؟ أم هو دين تنحصر وظيفته كأداة للإنسان للارتقاء إلى مطلق الله دون أن يكون له علاقة في تدبير شؤون الدنيا والسياسة، المتروكة لظروفها التاريخيّة الخاصّة؟

لقد طُرح هذا السؤال في الأوساط الفكريّة العربيّة الإسلاميّة منذ بداية ما سُمّي بعصر النهضة، فنشأ صراع عنيف بين دعاة الفصل بين الدّين والدولة من جهة، وبين دعاة الدمج بينهما من جهة أخرى، ووصل الموقف إلى ذروته في سنة ١٩٢٥ مع صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لمؤلّفه القاضي الأزهري الشيخ علي عبد الرّازق، الّذي ساهم في بلورة النظريّة القائلة بأنّ الإسلام دين لا علاقة له بأمور السياسة ومقتضيات الحياة الدنيا، وأنّ مؤسّسة الخلافة الّتي ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ خلافة زمنيّة صرف، الأمر الّذي أدّى إلى ردّة فعلٍ عنيفة من قِبَل علماء الدّين. فصودر الكتاب وحُرق، وجُرِّد مؤلّفه من جميع مناصبه العامّة واتُّهم بالزندقة، وعاش حتّى أواخر أيامه عيشة منزوية[3].

(١) محمد أركون، العلمنة والدين: **الإسلام، المسيحيّة، الغرب**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠، ص ٢٠.

(٢) محمد أركون «إسلام ووحي وثورة»، منبر الحوار: السنة السابعة، العدد ٢٦، خريف ١٩٩٢، ص ٨٢.

(٣) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧، ص ٢٣٠. راجع أيضاً: محمد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص ٢٨٢.

تسييس الدّين الإسلامي ونشوء الايديولوجيا التبريريّة

يتبنّى محمّد أركون نظريّة علي عبد الرّازق في أنّ الخلافة الإسلاميّة، لا منذ تولّي الأمويّين مقاليدها سنة ٦٦١ م فحسب بل منذ وفاة النبيّ ﷺ كذلك، قد اتّخذت طابعاً زمنيّاً سلطويّاً لا علاقة له من قريب أو بعيد بالشرعيّة الدينيّة. هذه الفكرة تشكّل استفزازاً للوعي الإيماني للمسلم التقليديّ؛ فلئن استطاع المسلمُ المؤمن تقبّل التعرّض بالنقد لسبل وصول الأمويّين إلى تولّي السلطة، فإنّه لن يتقبّل، بالطريقة نفسها، التعرّض للهالة المثاليّة الّتي ارتسمتْ في وعيه وفي لاوعيه عن الخلافة في عصر الراشدين. ولكن أركون، باعتماده قواعد علم الاجتماع السياسيّ، يقدّم دليلاً يصعب تجاهله، مفاده أنّ العصبيّة القبليّة قد كانت أحد العوامل الحاسمة كآليّةٍ للوصول إلى السلطة في المجتمع العربيّ الإسلاميّ حتّى في العصر الإسلاميّ الأوّل. فلقد طبع الصراعُ الحادُّ ـ المستبطَن في كثيرٍ من الأحيان ـ بين بني هاشم (عائلة الرسول) وبني سفيان (منافسيهم التقليديّين) ـ أقول: طبع هذا الصراعُ التاريخَ الإسلاميَّ بمختلف مراحله بطابعه الخاصّ «وصولاً إلى المنافسة الّتي لاتزال مستمرّة بين السنّيين والشيعيّين»[4]. ويمكننا في هذا المجال العودة إلى ما كتبه محمّد عابد الجابري في مؤلّفه **العقل السياسيّ العربيّ**[5] عن الصراع بين بني هاشم وبني أميّة الّذين قويت شوكتهم بعد اعتلاء عثمان بن عفّان (الأمويّ) سدّةَ الخلافة. واستشهادنا بالجابري في هذه المناسبة لا يعني بالطبع أنّ آراءه تتوافق مع آراء محمّد أركون في ما يختصّ بالمسألة المطروحة، أي العلاقة بين الدّين والدولة في الإسلام.

يرى أركون إذاً أنّ كلّ الأحداث الّتي رافقت تشكّل مؤسّسة الخلافة في التاريخ الإسلامي ليست إلّا عملاً واقعيّاً «لا علاقة له بأيّ شرعيّة غير شرعيّة القوّة». لقد وعى الأمويّون ذلك، ومن بعدهم العبّاسيّون، فكان من الطبيعي أن تسخّر هذه السلالاتُ الحاكمةُ العاملَ الدّيني، كمسوّغ يدعم حكمها، بما هو معروف في الفلسفة السياسيّة بنظام الحكم الإلهيّ، أي أنّ الخليفة هو ممثّل الله على الأرض. وكان هذا العمل بداية لنشوء سلسلة من الايديولوجيّات التبريريّة الّتي سيكون أثرها هائلاً من حيث قولبة الوعي الإسلاميّ.

إنّ مصطلح «الايديولوجيا التبريريّة»، وفق أركون، يقف مضاداً «للشرعيّة الحقيقيّة الّتي لم يتح لها الوجود أبداً» في التاريخ الإسلامي. ولقد تناولت هذه الايديولوجيا النصوصَ المقدّسة في الإسلام وأضفت عليها تفسيرات تتّفق ومصالحَ الطبقة الحاكمة. ورُسِّخت هذه التفسيرات، عن طريق الكتابة والنقل والتكرار جيلاً بعد جيل. وقُدِّمت على أنّها «التراثُ الحيّ» الّذي لا وجود لتراث غيره، الأمر الّذي أخضع الوعيَ الإسلاميّ على مرِّ الأجيال، فانغمس بها كليّاً[6]. ويضيف أركون:

> إنّ العقل التدبيري للدولة (La raison d'Etat)... راح يركّب من عنده وحسبَ مصلحته شهاداتٍ تخصُّ تشكيلَ القرآن، الأمر الّذي أدّى إلى نتائج خطيرة جداً. ذلك أنّ هذه العمليّة راحت تشكّل البنى العقليّة والتصوريّة الّتي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتّى يومنا هذا.

وهكذا تشكّلت:

> الثيولوجيا الرسميّة للدّولة الّتي [لم تعدُ أن] أنجزت تصوُّراً مسبقاً للأمور (A priori)، ولم يكن ذلك إلّا من أجل الاقتناص المستمرّ للسلطة، ضمن إطار التحسّس والتعبير «الدّيني». هكذا شاءت المصادفة أن تستولي السلطة السياسيّة على السلطة الدّينيّة (الروحيّة) دون أن يرتكز عملها هذا على أيّة أسس أو على أيّ نصّ أو فكر نظري أو ثيولوجي[7].

استطراداً نقول إنّ أركون يرفض قطعاً المقولة المسلَّمَ بها في المجتمع الإسلامي بأنّ الإسلام يخلط بين الروحيّ والزّمنيّ[8]، ويرى الدّولة الإسلاميّة منذ نشأتها دولة زمنيّة «واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأيّة دولة ناشئة»[9]. ويرى كذلك أنّ الخلط بين الروحيّ والزّمنيّ ناتج بصورة رئيسيّة عن نظرة المجتمع الإسلاميّ إلى الشريعة الإسلاميّة على أنّها قوانين مقدّسة، لكونها مستمدّة من القرآن الّذي هو كلام الله، ومن السنّة الّتي نقلت بالإسناد بواسطة الرواة؛ وهذا يعني القبول المطلق بأحكام الشريعة المتكرّرة دائماً بواسطة «القياس»، تلك الآليّة الّتي يعتبرها أركون «الحيلة الكبرى الّتي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأنّ الشريعة ذات أصل إلهي»[10]. إنّه «وهم كبير» بدليل أنّ القرآن والسنّة يفتقران إلى إجماع الأمّة المفترض به أن يتحقّق حول كبرى الموضوعات الروحيّة (اللّهمّ إلّا ذلك الإجماع الّذي تحقّق حول الرواية الرسميّة لتشكيل القرآن وجمع سوره كما سيأتي فيما بعد). فالمسلمون يختلفون فيما بينهم حول

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

(٦) محمد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٧) المرجع نفسه، ص ٢٨٥.

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(٩) المرجع نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

تفسير كلام الله المثبت في القرآن، وما اختلافاتهم المذهبيّة الّتي هي سياسيّة في الأساس إلّا لتزيد من مماحكاتهم النظريّة حول تفسير آيات القرآن. هذا فضلاً عن التعقيد الحاصل في التمييز بين الأحاديث المنسوبة إلى النبي وبين تلك المختلَقة اختلاقاً. لقد كانت السنّة ولقرون طويلة عرضة للكثير من التداخلات ذات المنحى السياسي المصلحي والسلطوي البحت، وهو الأمر الّذي حتّم نشوء علم مستقلّ في الدراسات الإسلاميّة عرف بـ «علم الحديث».

ظاهرة التقديس وتفاعلاتها

هناك اقتناع لدى محمّد أركون أنّ ما من بُعدٍ ماديٍّ محسوس وبالتالي يستطيع العقل البشريّ تفكُّره وتحديده غير قابل للدراسة والتحليل والاختبار والنقد إذا لزم الأمر. لذلك سيعجب البعض وسيذهل الكثيرون إزاء المدى الّذي يبلغه هذا المؤرّخ في التساؤل عن أمور جوهريّة أكسبتها بعضُ المحطّات التاريخيّة المحوريّة صفةَ القدسيّة، فتجذّرت في الوعي الجماعي للمجتمع الإيماني بوصفها حقائق ثابتة يستحيل التعرّض لمصداقيّتها.

وإحدى المسائل الّتي يواجهها أركون هي ما هو معروف برواية تشكيل المدوّنة النصّية للقرآن الكريم سنة ٦٥٦ م، أي في عهد خلافة عثمان بن عفان. يقول في إحدى دراساته:

> كانت عمليّة تكوين الوثيقة الرسميّة للنصوص القرآنيّة (المصحف) من التحوّلات الأساسيّة الّتي أدّت إلى ترسيخ النتائج الأكثر دواماً والأكثر أهمّيّة [من الناحية التقليديّة غير المجادل فيها]. هنا نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي الّذي أصبح نصّاً[١١].

يُطالب أركون بإعادة قراءة القرآن وفق المنهج الألسني كما حدث في الغرب بالنسبة للأناجيل والتوراة.

أمّا الرواية الرسميّة لقصّة التشكيل فتقول ما معناه إنّ «كلّ كلام الله المُوحَى به إلى النبيّ كان قد نُقل بصدق وإخلاص كاملين وحُفِظ كتابةً في المصحف المشكّل زمنَ عثمان، أي بعد خمسة وعشرين عاماً على وفاة النبيّ». وقد اكتسبت هذه الرواية إجماعَ الأمّة الإسلاميّة بجميع اتجاهاتها المذهبيّة السياسيّة. ويكفي أن نشير إلى الحديث المروي على لسان النبيّ ﷺ القائل «لا تجتمع أمّتي على خطأ» لنعلم مدى الأثر الّذي يمكن أن يمثّله رأيٌ له صفة إجماع الأمّة عليه في وعي الناس، فيضفون عليه صفة المقدّس بصورة تلقائيّة، وهذا معناه أنّه لا يسمح لأحد من البشر، كائناً من كان، أن يتعرّض له بأدنى ذرّة من الشكّ؛ وإن تجرأ أحدهُم فسيكون عرضةً لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره. هنا بإمكاننا أن نتصوّر ما يمثّله المجتمع الّذي «يتكلّم خطاباً واحداً محدّداً» من قوّة وجبروت يُخضِع الفرد سواء أراد أم لم يرد لخط سير خاصّ. فالمشكلة برأي أركون تتمحور حول «كيفيّة اشتغال آليةِ مجتمعٍ بأسره... وليست المسألة متعلّقة بحرّيّة أو دوغمائيّة خاصّة بالإسلام كإسلام»[١٢] كما يحاول الاستشراقيّون إثباته انطلاقاً من موقف عدائي مُتّخذٍ مسبقاً. والحلّ يتطلّب برأيه القيام بمراجعة نقديّة للنصّ القرآني؛ فينبغي:

> إعادة كتابة قصّة تشكيل هذا النصّ بشكل جديد كلّياً، أي نقد القصّة الرسميّة للتشكيل الّتي رسّخها التراث المنقول نقداً جذريّاً. وهذا يتطلّب منّا الرجوع إلى كلّ الوثائق التاريخيّة الّتي أتيح لها أن تصلنا سواء أكانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سنّي. هكذا نتجنّب كلّ حذف ثيولوجي لطرف ضدّ آخر[١٣].

إنّ إعادة قراءة النصّ القرآني وفق المنهج الألسني (السيميائي)، «كما حدث في الغرب بالنسبة للأناجيل والتوراة يمكن أن يحرّرنا من الحساسيّة التقليديّة المسيطرة على علاقتنا البسيكولوجيّة بتلك النصوص»[١٤]؛ تلك العلاقة الّتي تجعل المثقّفين المسلمين:

> يمارسون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض في المسائل الحسّاسة الّتي يعتبرونها سابقة لأوانها. إنّهم يعتقدون أنّ معالجة تاريخيّة - نقديّة كالّتي نقوم بها تخلخل التضامنَ المجتمعي وتهزّه، الأمر الّذي يؤدي إلى ردّة فعل من قبل هذا المجتمع الّذي سيردّ بعنف على كلّ محاولة من هذا النوع. هذه هي الحالة الّتي نعيشها اليوم...[١٥]

إنّ أهمّ عقبة تحول دون القيام بجهد بحثي علمي ونقدي إزاء النصوص القرآنيّة هي عدم إمكانيّة تقبُّل المجتمع لمثل هذا العمل. وهذه العقبة ناتجة بدورها عن عاملين مؤثرين، يتلخّص الأوّل في أنّ المجتمع مبني على التعامل مع المقدّس بخوف لا بفهمٍ، وباتّكاليّة سلبيّة لا بإعمال العقل. إنّ التوق إلى الحقيقة ملجوم من الناحية النفسانيّة في الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع؛ وهذا اللّجم يأتي من

(١١) محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علميّة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧، ص ١٤٦.

(١٢) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٠.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

المجتمع نفسه، أي من خارج الفرد ككيانٍ مستقلٍ وكمحض إمكانيّةٍ للتحقّق المعرفي. أمّا العامل الثاني فهو أنّ المجتمعات الّتي نجحت في تخطّي ذاتيّتها، بمعنى إمكانيّة توصّلها لوضع الذات موضعَ النقد بحيث يمكن أن تقف كمثال ـ ونقصد هنا المجتمعات ذات التراث العلمي العقلاني، أي معظم المجتمعات الغربيّة[16] ـ أقول: إن هذه المجتمعات تمارس سياسةً تجاه العالم الثالث بعامّة، والإسلامي بخاصّة، لا توحي بالثقة. والتاريخ الحديث والمعاصر، أي تاريخ الظاهرة الاستعماريّة، يدعم ما نقول. فالغرب بالنسبة إلى المسلم إمبريالي، أي عدوّ محتلّ. فكيف يمكن التمثّل بعدوّ؟

في الواقع نحن نواجه في مجتمعنا معضلة التعميم، أي افتقار القدرة على فصل الأشياء عن بعضها، الأمر الّذي يفضي إلى الحكم على الأمور بشكل اعتباطي. فليس بمقدورنا أن نرى في المجتمعات الغربيّة إلّا ذلك الطرف المتربّص بنا شرّاً، يكيل لنا الضربات الواحدة تلو الأخرى دون أن نقدر على مواجهته لأنّنا لا نمتلك أساليبه، فيكون الحلّ الأسهل بالنسبة إلينا أن نتّجه اتّجاهاً غيبيّاً مؤمنين بأنّ الله سيثأر لنا في يوم من الأيام لأنّنا نمتلك حقيقته الّتي لا يؤمن بها أحدٌ غيرنا... ! أمّا أن ننظر نظرةً متفحّصة، علميّة، رصينة في تاريخ الغرب الحضاريّ والثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والتربويّ... إلخ لنقف عند الأسباب التي أدّت بهذا الغرب إلى امتلاك ناصية الحياة، فهذا ما لا نضيع الوقت فيه! نحن في الحقيقة مجتمع مصاب بالغرور وبازدواجيّة رهيبة...

لنعدْ الآن للحديث عن التجربة التاريخيّة الإسلاميّة فنرى أنّنا على الرغم من سيطرة التيّار الأرثوذكسي السلطوي الجامد، فقد تسنّى لنا أن نتعرّف على بعض مظاهر المعارضة الداخليّة في الإسلام، ولاسيّما تلك الحركة الفلسفيّة ذات النزعة النقديّة الّتي ازدهرت ابتداء من القرن التاسع والتي كانت نتيجةً للتفاعل الحضاريّ الفكريّ والثقافيّ الّذي أحدثته حركة النقل والترجمة الّتي لاقت دعماً كبيراً من قِبَل الخليفة العبّاسي المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣ م). لقد انفرد هذا الخليفة، أو كاد، من بين الخلفاء المسلمين عموماً، بغلبة النزعة العقليّة على توجُّهاته، ذلك أنّه كان معتزليّاً في اعتقاداته.

تطرّق محمّد أركون لظاهرة حركة المعتزلة في التاريخ الإسلامي معتبراً أنّها «حركة فكريّة أصيلة مرتبطة بالأطر الاجتماعيّة للمعرفة، لا بالإسلام كدين؛ بمعنى أنّ التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ للمراكز الحضريّة الكبرى قد تحكّم مباشرة بانتشار العلوم العقلانيّة المؤدّية لعلمنة الفكر والوجود...»[17]. وقد أدّت ازدواجيّة المرجعيّة الثقافيّة لهذه الحركة، المتمثّلة بظاهرة الوحي الإسلامي والفكر اليوناني الكلاسيكي، إلى بلورة مفاهيم ثوريّة كالقول بخلق القرآن. ويرى أركون أنّ «مجرّد اعترافهم [أي المعتزلة] بأنّ القرآن مخلوق، يمثّل موقفاً فريداً تجاه ظاهرة الوحي؛ إنّه يمثّل موقف حداثة في عزّ القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ»[18]. ويمكننا أن ندرج حركة المعتزلة ضمن ما يسمّيه أركون بالتجارب العلمانيّة الّتي لم تصل إلى درجة الوعي بذاتيّتها كحركة علمانيّة؛ ذلك أنّ الإسلام «لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفيّاً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم»[19].

يبقى أن نطرح الملاحظة التالية: صحيح أنّ التجربة المعتزليّة تتمتّع بتراث عقلاني لا يمكن تجاهله، ولاسيّما من الناحية النظريّة. أمّا من الناحية التطبيقيّة فإنّ الأمور لم تجرِ متطابقةً مع الرؤيا المثاليّة الّتي ترتسم في الذهن للوهلة الأولى. فلقد تمتّعت حركة المعتزلة عبر تاريخها بفترة ذهبيّة، ولاسيّما في زمن المأمون، إذْ كانت خلاله المذهبَ الرسمي للدّولة. ولكنّها بدلاً من أن تحافظ على صفائها تحوّلت إلى ايديولوجيا رسميّة يتمّ التنظير لها بواسطة فقهاء تعتمدهم الدّولة لتبرير أعمالها ولتشريع سيادتها. وقد اعتمد هؤلاء الفقهاء

أركون يتجاهل الناحية الظلاميّة من تاريخ حركة المعتزلة، وهي قهرهم لخصومهم.

القمعَ والقهرَ في ممارساتهم في الكثير من الأحيان، فأجبروا الكثيرين من العلماء على القول بخلق القرآن، ومن لم يفعل (بدافع محض إيماني) أبيح دمه. هذه ممارسات لا يمكن أن تمتّ إلى العقلانيّة والحداثة في شيء. ولا أعلم لماذا تجاهل محمّد أركون الإشارة إلى هذه الناحية الظلاميّة من تاريخ حركة المعتزلة؛ وهو يُلام على تجاهله هذا، ولاسيّما أنّه ينظر نظرةً دونيّة إلى الممارسات العلمانويّة الصراعيّة المتجاهلة أو الجاهلة لحقيقة الممارسة العلمانيّة الصحيحة كما سنرى بعد قليل. والحقّ أنّ القهر الّذي مارسه المعتزلة ضد خصومهم لا يمكن وضعه إلّا في نطاق التصارع على الاستئثار

---

(١٦) في الحقيقة لا يقتصر تبنّي التراث العلمي العقلاني على المجتمعات الأوروبيّة والأميركيّة الشماليّة، فمجتمعات الشرق الأقصى قطعت أشواطاً كبيرة في تطبيق نمط التفكير الحداثي.

(١٧) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٦١.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(١٩) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

بالسلطة الّذي سيستمرّ إلى أن تُكتب الغلبةُ في النهاية للخطّ الثيولوجي الأشعري الّذي أصبح هو وحده، لأسباب تاريخيّة وايديولوجيّة وسياسيّة، الخطَّ الثيولوجي الرسمي[20]. فكان أن خنقت، نتيجة لذلك، جميع حركات الاحتجاج في المجتمع الإسلامي الّذي دخل تدريجيّاً في ظلاميّة القرون الوسطى.

العلمانويّة الصّراعيّة أداة قمع

لا يقتصر التطرُّف واتّخاذ المواقف الدوغمائيّة الجامدة على الكثيرين من رجال الدّين، بل يتعدّاهم إلى «العلمانويّين الصّراعيين» الّذين «يخلِطون بين العلمنة الصّحيحة وبين الصّراع ضدّ الإكليروس»[21]. فموقف هؤلاء مبني على رفضهم القاطع أخذَ الظاهرةِ الدّينيّة بعين الاعتبار، موقعين أنفسهم في سلسلة من ردّات الفعل المتسرّعة الخالية من أيّ منطق علمي تاريخي متوازن.

وفي الحقيقة نرى أنّ السِّجالات القائمة بين هؤلاء وأولئك لا تتعدّى المستوى السّطحي، حيث تُطرح الأمورُ بعيداً عن التقصّي الحيادي للحقيقة. يرفض الطّرفان كلاهما مجرّد النّظر في طروحات الطّرف الآخر؛ وإن نظروا فانطلاقاً من حكم مسبق، عقائدي الطّابع، موجّه، مفروض فرضاً، يحتّم تهافت الرأي المخالف قبل التحقّق من فحواه. ولا يحاول الواحد منهما، وربّما لا يستطيع، أن ينظر إلى الأمور نظرة مراقب، متأمّلاً المشهد بكلّ تفصيلاته؛ ليس باستطاعته ذلك لأنّ شرط هذا الموقف «التحليلي التفكيكي»، كما يطلق عليه أركون، هو أن تنفصل الذّات البشريّة عن علائقها، أي أن ينفصل معتنق العقيدة عن عقيدته فيحاول تجزئتها وفهمها كما هي في حقيقتها، لا كما تعكسها له التأثيرات البيئيّة الاجتماعيّة والظّروف التربويّة الّتي نشأ في ظلّها. وعندما يتمّ هذا الفصل يكون الإنسان قد وصل إلى نقطة مفصليّة على درب التحرّر الطّويلة.

والعلمانويّة منتشرة في الشّرائح الثقافويّة من المجتمعات الغربيّة انتشارَها في المجتمعات الشرقيّة، الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، الّتي لم تتوصّل في تاريخها الحديث والمعاصر إلى ممارسة العلمانية بالمعنى الغربي للكلمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ أحد أهمّ التحفّظات الّتي يبديها أركون إزاء التطبيق الغربي، وخصوصاً الفرنسي، للعلمنة، حصول ما يسمّيه «الإستبعاد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة» هو قطاع دراسة الأديان كظواهر تاريخيّة أدّت دوراً محوريّاً في «التوليد التاريخي لمجتمعاتنا، بما فيها المجتمعات الأوروبيّة أو الغربيّة»[22]:

> فالدّين أو الأديان، في مجتمع ما، عبارة عن جذور.... إنّ النّظرة العلمانيّة تعلن بأنّها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحّة وعدلاً ودقّة.. فنحن لا نريد أن نقلب كلّ شيء رأساً على عقب. وإنّما نريد أن نعيد النّظر والتقييم لكلّ شيء من خلال نظرة أخرى جديدة[23].

تعكس هذه النّظرة بوضوح الفارقَ الجوهريّ بين دعاة التغيير الراديكالي العنيف، غير المتفهّم لطبيعة التجليات التاريخيّة، سواء أكانت سياسيّة أم دينيّة أم اقتصاديّة أم ثقافيّة... إلخ، وكيفيّة التعامل معها، وبين دعاة الحداثة العقلانيّة المنسجمة مع طبيعة الأشياء التحوُّليّة.

قدَ تكون العلمانيّة موقفاً ايديولوجيّاً ضيِّق الأفق يعادي الأديان باسمِ انفتاحٍ لا يمارسه!

فالعلمانيّة «لا ينبغي لها أن تصبح عقيدة إيديولوجيّة تضبط الأمور وتحدّ من حريّة التفكير... والعلمانيّة النضاليّة (أو العلمانويّة الصّراعيّة) ربّما كانت قد مشت في هذا الاتّجاه»[24]، فهي لا تعدو أن تكون موقفاً إيديولوجيّاً ضيّق الأفق، يعادي الأديان باسم انفتاح لا يمارسه؛ موقفاً يدين انغلاقيّة الأديان وتشبّثها بحقائقها الإيمانيّة، في حين أنّه برفضه مجرّد التفكير بدراسة هذه الظّواهر الاجتماعيّة وتأثيراتها وفق منهجيّة علميّة رزينة يثبت أنّه لا يقلّ انغلاقيّة وتعصّباً عن أيّ موقف آخر.

العلمانيّة ـ مقاربة فلسفيّة

«العلمنة هي، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، من مكتسبات الرّوح البشريّة وفتوحاتها»، وهي «موقف للرّوح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصّل إلى الحقيقة»[25].

تضعنا القراءة التحليليّة لهذه العبارات أمام محاولة جريئة لسلخ

(٢٠) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢٤) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(٢٥) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٩ و١٠.

الموضوع عن الشوائب الّتي لحقت به تاريخيّاً، وجعلت طاقته الوظيفيّة محدودة باستعمالات معيّنة لا يمكن له أن يتخطّاها. فالعلمانيّة لم تعد فقط نظريّة في الممارسة السياسيّة؛ لم تعد مقتصرة على فصل الدّين عن الدولة، أو بالأحرى فكّ الارتباط بين المؤسّسة الدّينيّة والمؤسّسات السياسيّة. لقد اتّخذت الفكرة عند محمّد أركون، فيما هو واضح، بُعدين أساسيّين لا حدود لشموليّتهما:

البُعد الأوّل يرقى إلى مستوى التحليل النفسيّ للإنسان كذات، وعلاقته بكلّ ما هو حوله كموضوع. والمقاربة في هذا المرتقى مقاربة معرفيّة للوجود بكلّيته بقصد تكوين معرفة واقعيّة مجرّدة عنه؛ معرفة بعيدة كلّ البُعد عن المؤثّرات الخصوصيّة المكبِّلة، الثقافيّة والتاريخيّة وحتّى الدّينيّة. إنّها تحدٍّ معرفيٌّ تخوضه الذّات البشريّة ضدّ أنانيّتها المتكاثفة والمتراكمة، والهدف دائماً وأبداً هو جلاء الحقيقة غير الخاضعة لعوامل التبيئة المجتمعيّة بكلّ أبعادها. إنّه هدف يرنو إلى المثاليّة اللاّمستحيلة، ويتطلّب اعتماد منهجيّة نقديّة باستمرار، موضوعها الذات قبل الآخر، وصولاً إلى المقابلة الأنثروبولوجيّة التفكيكيّة المقارنة بمختلف مستوياتها بين الذات والآخر. ويمكننا أن نعتبر هذه الخطوة مرحلة متقدّمة جدّاً في مخاض عمليّة صهرٍ حضاريّة لابُدّ منها.

القضيّة إذاً، في مجملها، هي قضيّة تحرُّر وانعتاق؛ تحرُّر من كلّ الرواسب والانتماءات النفسانيّة المصطنعة، والعودة في حركة إياب مظفّرة إلى نقطة البداية الأولى والأساسيّة، إلى الماهية الجوهريّة. واقتراب الإنسان من معرفة بهذا المستوى مشروط بمدى استعداده لأن يختبر بصدق ما هو مبرمج على الاعتقاد به والانتماء إليه. والاختبار درب معرفي يضعنا وجهاً لوجه أمام نقائصنا، وهنا مكمن التحدّي؛ مكمن العمليّة القيصريّة، ومكمن التغيير الحتمي الذي تحدثه الصيرورة التاريخيّة التي لا تنتهي.

لقد أصبحت العلمانيّة مسلكاً في الحياة يتّخذ قاعدة له ذلك القلقَ الإنسانيَّ الوجودي الدافعَ أبداً إلى البحث بلهف وتوق عن الحقيقة؛ فنحن، يقول أركون، «نتحدّث اليوم عن البحث الحرّ والشارد عن الحقيقة كما كان الصوفي يعبّر عن حرقته ولوعته، وعن نقص إمكانيّاته ولغته في ما يختصّ بالتوصُّل للالتحام بمطلق الله. وفي كلتا الحالتين نعيش لحظة تقشّفيّة زهديّة مضنية مزوّدة بكلّ المصادر العقليّة والعاطفيّة للروح البشريّة»[٢٦]. وهنا نرى بجلاء أنّ أركون لا يلغي أيّ دورٍ للبُعد العاطفي في المسار المعرفي، إذ ربّما يكون الشوق إلى الحقيقة وحبّها مخرجاً لمعضلة نقص إمكانيّات المنطق العقلاني

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٤٣ و٤٤.

ووسائله. إنّ هذه النظرة العرفانيّة لهي محطّة حاسمة في تاريخ الحركة العلمانية يجهد أركون في تكريسها على الرّغم من العقبات الكأداء التي تواجهه، ولاسيّما تلك المرتبطة بتاريخ انبثاق الفكرة ومسار تطوّرها المثقل بالتوجّه العقلاني الجافّ.

أمّا البُعد الثاني فله صلة بالناحية التربويّة الاجتماعيّة. وهنا انتقال إلى مستوى آخر من التّحديات ـ مستوى المسؤوليّة المجتمعيّة؛ إذ لا يكفي أن يصل الإنسان إلى معرفة معيَّنة بالواقع، بل لابُدّ من إيجاد «صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها (أي المعرفة) إلى الآخر دون أن نشرط حرّيّته أو نقيّدها»[٢٧]. فالعلمانيّة تتحقّق على المستوى التربوي عبر إدراك كنه الرسالة التربويّة؛ فمن جهة، يجب أن ندرك ما علينا أن ننقّن الآخرين، أي ما هي الحقائق ـ أو المعلومات التي نظنّها حقائق ـ التي علينا أن نلقّنهم إيّاها؟ فالحذر واجب لأنّ هناك عقولاً لم تنضج بعد، أي أنّها لم تتمكّن من اكتساب القدرة على التمييز بين الحقيقة الحياديّة والمعلومة الخطابيّة غير العلميّة. وشطط هذه العقول الطريّة وانجذابها وارد في أيّة لحظة كما يؤكّد أركون؛ لذلك فالحيطة في التعاطي معها أمر ضروري.

ومن جهة أخرى علينا أن نعي كيف يجب أن ننقل المعلومات إلى الآخرين: هل بصيغة الفرض ـ أي فرض المعلومات كحقائق نهائيّة ـ أم بصيغة تترك للمتلقّي حقّه في الشكّ والنقد والتساؤل والنقاش سعياً وراء تبلوره المعرفي؟ لا شكّ بأنّ هاجس محمد أركون هو الحفاظ على حقّ الإنسان، كقوّة عاقلة، في أن يختار وسائله الخاصّة لصهر معطياته في سياق تطوّره الذاتي. فالممارسة العلمانيّة لا تنفصل عن ذلك الإلحاح الكامن في أعماق كينونة الإنسان الذي هو «إلحاح الفهم». وهناك علاقة جدليّة بين هذا الإلحاح/الحاجة وبين التسلّط على مرّ التاريخ البشري. فلقد «حدث تاريخيّاً أنّ إلحاح الفهم هذا كان عرضة للمقاومة وحُرف عن دربه الصّحيح»، وكلّ ما قلناه عن إيديولوجيا التبرير عند الأمويّين والعبّاسيّين وغيرهم من المتسلّطين، مسلمين وغير مسلمين، يدخل ضمن هذا الإطار. المهمّ في الأمر أنّ الإنسان قد اضطرّ للنضال من أجل اكتساب حقّه في الاطّلاع والفهم والمحافظة على هذا الحقّ. وضمن هذا الخطّ يندرج التاريخ الصّحيح للفكرة العلمانيّة الّتي «لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخيّة لأيّة جماعة بشريّة حتّى ولو تجلّت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكّدة. . .»[٢٨].

وهنا لا بدّ من استدراك قصير لتوضيح فكرة النضال المعرفي.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢٨) محمد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

فهذا النضال لا ينطلق من حقائق مقدّسة يهدف الإنسان إلى إقناع الآخرين بها كيفما اتّفق. يقول أركون: «نحن نعلم جيّداً أنّه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن نقول أبداً بأنّنا نمتلك الحقيقة»[٢٩]. إنّ مجرّد قول أحدهم بامتلاكه الحقيقة يقع به في الجمود والعدم ويبتعد به عن ماهيته المهيّئة دائماً وأبداً لتقبّل أيّ تجدّد وتطوّر معرفي. فما من حقيقة محسوسة غير قابلة للجدل العلمي الرصين. من هنا تنشأ التعدّديّة والقبول بالرأي المخالف. وإذا أردنا أن نناقش ونطوّر مسألة الحرّيّة والديمقراطيّة فإنّها لا يمكن أن تخرج عن هذا الإطار الفلسفي العرفاني؛ ففي التعدّديّة تواضعٌ على حدّ تعبير المطران جورج خضر، ومن دون التواضع لا يمكن أن يكون هناك تجلٍّ لحقيقة، أو حتّى مجرّد تصوّر طيفيٍّ لها على الإطلاق.

***

نخلص إلى القول إنّ محمد أركون غير راضٍ عن الوضعيّة الراهنة التي تنتاب المجتمعات الإسلاميّة في مواجهة عصر متطلّب، بالمعنى الحداثي، كالذي نعيش فيه. بل إنّه يرى ضرورة إحداث تغيير ما في التوجّهات الكبرى، أو الآليات الكبرى التي تسيّر هذه المجتمعات؛ وهذا التغيير لا يتحقّق إلّا باعتماد قطيعة جذريّة مع جزء كبير من الماضي، المسبّب، في رأيه، لحالات الجمود التي تكاد تكون شبه مستعصية. لذلك نراه صارماً في تحليلاته وانتقاداته ذات الطابع الصدامي في بعض الأحيان، فيتطرّق إلى مواضيع خطيرة لم يسبق أن أُثيرت في الماضي؛ الأمر الذي أدّى إلى اختلاف الآراء حول غاياته، بحسب اختلاف التيّارات والتوجّهات التي تتجاذب الشرائح التي تتكوّن منها المجتمعات الموضوعة موضع الدراسة.

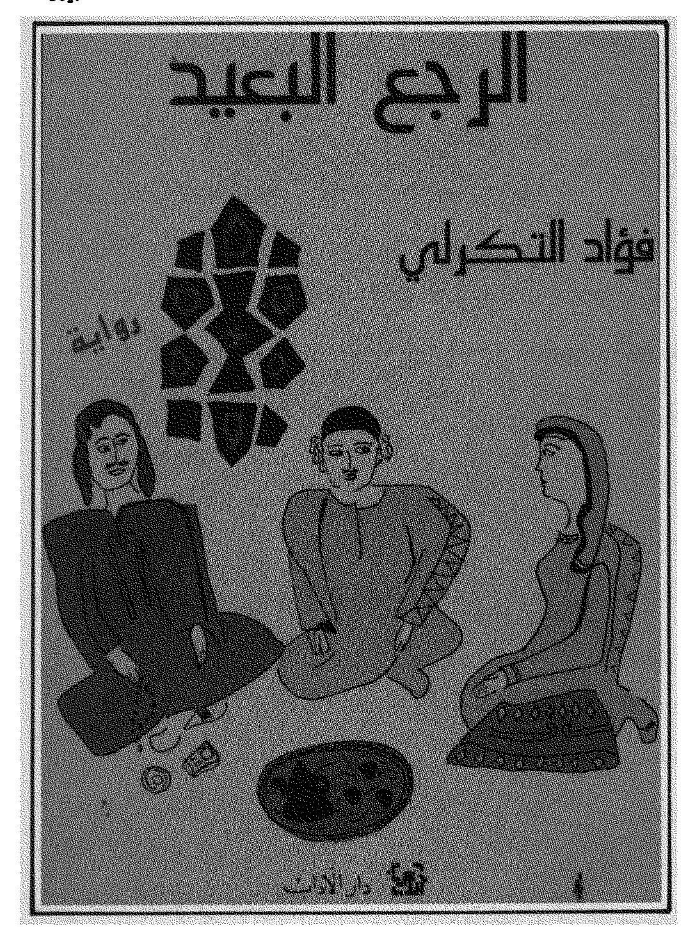
فالتيّار الإسلامي التقليدي، مثلاً، ينظر إلى أركون على أنّه مسلم كافر بإيمانه وأنّه أحد المبتدعين الذين يسخّرهم الغرب لمحاربة الإسلام والمسلمين من الداخل؛ وإلّا فما الذي يدعوه إلى إثارة شكوكهم بما يؤمنون به لولا أنّه يهدف في النهاية إلى خدمة أسياده (هكذا يقولون)[٣٠] عبر زعزعة الترابط العقيدي المفضي إلى تفكّك المجتمع الإسلامي برمّته؟ لقد سعى الغرب منذ نشوء حركاته الاستعماريّة إلى هذا الهدف، وها هو اليوم يعتمد الطريق الأمضى إلى تحقيق مآربه فيسند للمثقّفين المسلمين المتغرّبين ـ وأركون واحد منهم ـ مهمّة تقويض دعائم الإسلام. وتجدر الإشارة إلى أنّ أركون كان قد توقّع وقوفَ الإسلاميّين منه هذا الموقف.

يعتبره التيّارُ الإسلامي التقليدي كافراً مبتدعاً، ويراه التيّار الحداثي الليبرالي واحداً من جهابذة العقلانيّة في التاريخ الحضاري للإسلام المعاصر.

وفي مواجهة التيّار الإسلامي هناك بالطبع التيّار الحداثي المتأثّر دون شكّ بالفكر الليبرالي والعقلانيّة الغربيّة؛ هذا التيّار يرى في أركون أحدَ جهابذة العقلانيّة في التاريخ الفكري والحضاري للإسلام المعاصر، لأنّه يدعو إلى زرع الروحيّة العلمانيّة النقديّة في أرض الإسلام دون إلغاء الإسلام بحدّ ذاته. فالإسلام هو العامل الأكثر تجذّراً من الناحية التاريخيّة في وعي المسلمين، إلّا أنّ تطبيقاته بإمكانها أن تكون أكثر عقلانيّة وأكثر واقعيّة.

أخيراً، فإنّ من المعروف أنّ محمد أركون استقرّ في فرنسا منذ زمن طويل، لذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: هل كان أركون يستطيع أن يكتب ما كتبه أو يغوص في المواضيع التي طرقها بالطريقة نفسها لو أنّه كان مستقرّاً في أرضٍ إسلاميّة (وبين إسلاميّين متطرّفين؟) أتمنّى أن يكون الجواب بالإيجاب...

بيروت



(٢٩) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٣٠) راجع على سبيل المثال لا الحصر: محمد وقيع الله أحمد، «محمد أركون: قراءة إسلاميّة نقديّة»، الحياة: العدد ١٠٨٨٩، الأربعاء ٢ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٩٢.

طيف واحد... وأكثر من امرأة..

وليد منير

الطيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقت
يتّسعان هنيهاتٍ مقدارَ متاههْ
ويضيقان هنيهاتٍ مقدارَ وَطَنْ
والمرئيُّ بعيداً واللامرئيّ
من بقع الألوان يذوبان، ولا يبقى إلاَّ ظلّهما
رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

المصباح الناعم يغشى أهدابَ المرأةِ
والمرأةُ بين سماءٍ داكنةٍ كالبحرِ وحوض زهورٍ تغفو
مَرَّ على أهدابِ المرأةِ مثل جناح العصفور خفيفاً
حلمان قصيرانِ
استيقظت المرأةُ كي تنسى تفصيلاتِ المشهدِ
لم تسترجع إلاَّ هذا الرجلَ الواثبَ من كأسِ الجعةِ
الصفراءِ إلى أعصاب أناملها
يتكررُ مثل الوخزِ
ومثل الموسيقى
كي يحتلَّ مُرَبَّعَ دهشتها
أو يستأثرَ بالجزء الباقي من ذاكرة العمرِ المخطوفِ
إلى زاوية النسيانْ

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

بكنزٍ كان يحلم في طفولته
وكان الجدُّ يسجدُ
ثم يقفز فوق ظهر الجدِّ مبتسماً
ويصرخُ:
هل رأيتَ الله يا جدّي؟
وكان يدور بين يديه هذا الجدولُ
المحبوسُ في تنهيدةِ الأحجار
كان الكنزُ بين يديه، كم وقف الصغيرُ على استدارته
ولم يبصره عن كثبٍ
كما لو أن كل طفولةٍ كالكنز تذهبُ حين تبقى!

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

في زحام الملكوتْ
كان يستنشقها..
ويسمّي باسمها البحرَ
يسمّي باسمها الخبزَ
يسمّي باسمها حفنة توتْ
هي كانت قد مضت عنه إلى آخر أسماء الشجرْ
نسيت أن لها نصفاً من الروح يموتْ
هي لم تذكرْ سوى أن فتى
كان مختوماً على أعضائها
ومحاهُ الوقتُ
أنثى شغلتها من هموم المُنْتَهَى أوّلها
فَدَعَتْهُ مُبتداها

←

واستدارت كي تفي بالنذرِ للواقفِ في آخرها

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

فَنَزَلَ الوحيُ عليه قبل أربعينْ
قال له: اقرأْ باسم ما خفي وما تجلّى
وفاجأته أمه يبكي على جثتها
وفاجأته قهوةُ الصديق يحتسي أوجاعه
ويستعيد في تأملاته برودة الأوراقِ في الندى
وشهوةَ الخروجِ في الجنينْ
وكان يسأل الذي مات به من نُسْغ
ويسأل الذي نما به من البذورْ
كيف تخلّى عنه ما تخلّى
وباغتته هذه النبوّة المبكرةْ
بعد رحيل أمهِ...!

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

كتابٌ يؤرِّقُهُ
ويحب الكتابَ...

* * *

رأى طائراً ذهبياً يحطّ على كتفيه
فقال: هي الأبديةُ
ثم استضافته زنزانةٌ سنةً
فتخلّف عن روحه سنةً
ودعته البلادُ إلى أن يطوف البلادَ
فطاف بها سنةً
وتعلّقت امرأتان به
فتعلّقَ بامرأةٍ سنةً
وتعلّقَ بامرأةٍ سنةً
وتأمّلَ كيمياه سنةً
فتأكد أن له جسداً غامضاً
يتفتحُ مثل الورودِ إلى أبعدَ...
اختار أن يودعَ الروحَ ملجأ أيتامٍ
اغتسلت من بياضِ الرموزِ طوابقهُ
واختفى سنةً
مرت الآن ستُّ سنينْ
ثم أيقن أنَّ ظهورَ المسيحِ تأجَّلَ
عن أصلِ موعده سنةً
فمضى
لا ينامُ على لغةٍ
أو زمنْ

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

كبرتقالٍ حامضٍ
يمرُّ عمرها..
أيقونةٌ على جدار المنزل الصغيرْ
وجدولٌ يشربُ روحها
كأنها لَمّا تزلْ تبصر في صفحته
الشاعرَ الذي قال لها رحيل الأهل:
أنتِ لي
وحينما عاد الجميعُ
لم تجده بينهمْ

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

مرآة

تخيَّلَ العالمُ أن ثمة امرأهْ
ورجلاً
وشجرهْ
مافتئوا في كومةِ الظلالَ يركضونْ
وأنهم يكرّرون كالملائكهْ
رحلتهم حول الفصول كلها
لكنهم ثلاثةٌ لا يملكون أن

←

يكونوا واحداً

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيانِ على الوقتْ

مرآة

لم يُسَمِّ الصدى أحدٌ
ويجاهدُ من أجل أن يتبقّى له صوتُها
كل أيامه تلمع الآن صَفّاً كأزراره
إذا خفقت بين عينيه أغنيةٌ
تَوَّجَتْ روحها في كتابْ

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

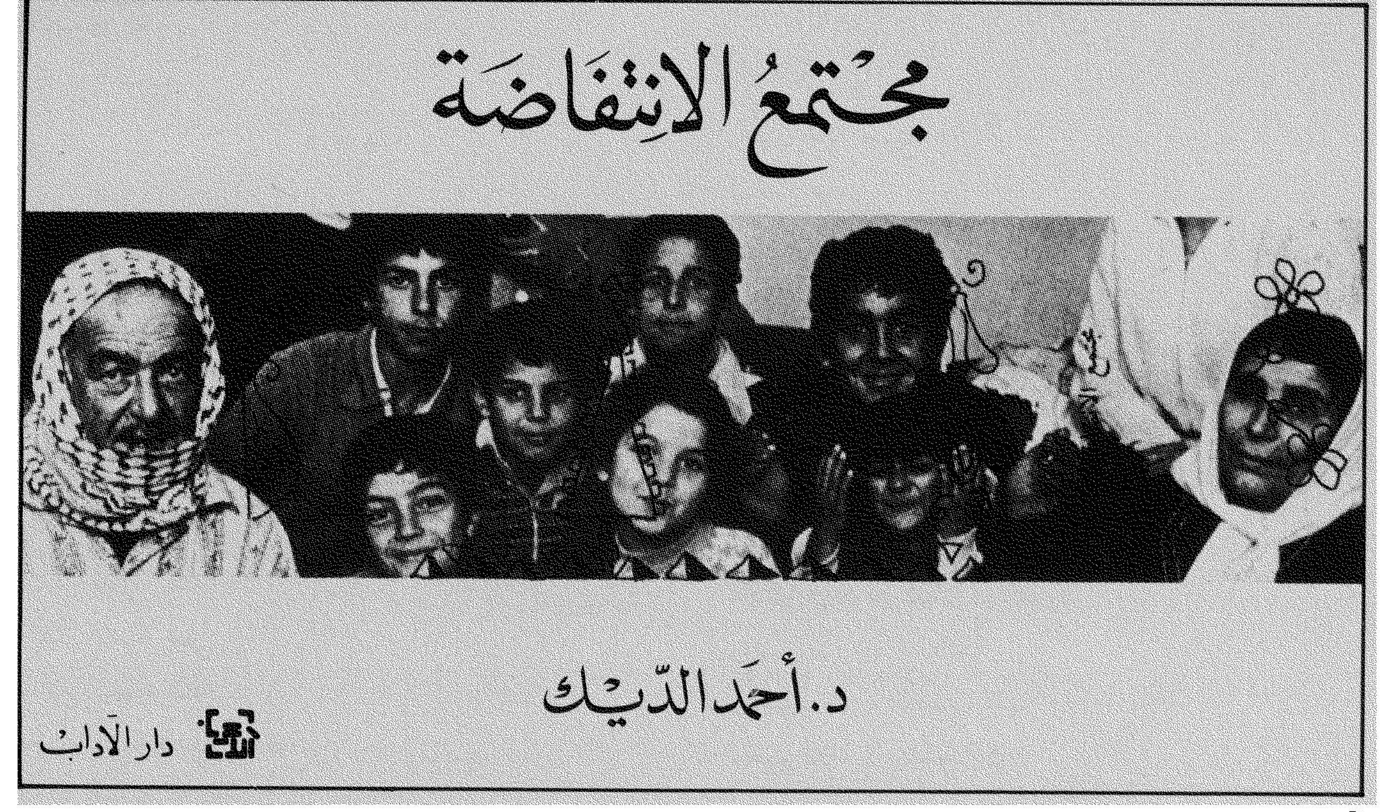
مرآة

من المخملِ
كان الوقت بعيداً
وانحنت الأنثى كي تصطادَ الوقتَ
وكانت كارثتي
أنّي أتمدَّدُ كالزنزانةِ في الوقتِ
وكان قساوسةٌ ومحامون ونخاسون
يقيمون رهاناً. . .
وأنا أتتبع عن كثبٍ هذا الضوءَ
المتجمِّعَ في ذرَّاتٍ
تنحاز إلى وجع المخملِ
أو تنحاز إلى أعضاءِ الأنثى. . .
كان الوقت بعيداً
وأنا محنيٌّ فوق بياضِ الأنثى
أقرأ فيه لغاتِ العالمِ
لم أتنبَّهْ لي
وأنا أشهد موتي في زاوية الوقتِ
ولونُ المخملِ يخطفني
والأنثى تتوغَّلُ في المنحنياتِ الأبعد
كي تصطادَ الوقتْ

طيف

رجلٌ وامرأةٌ ينحنيان على الوقتْ

القاهرة



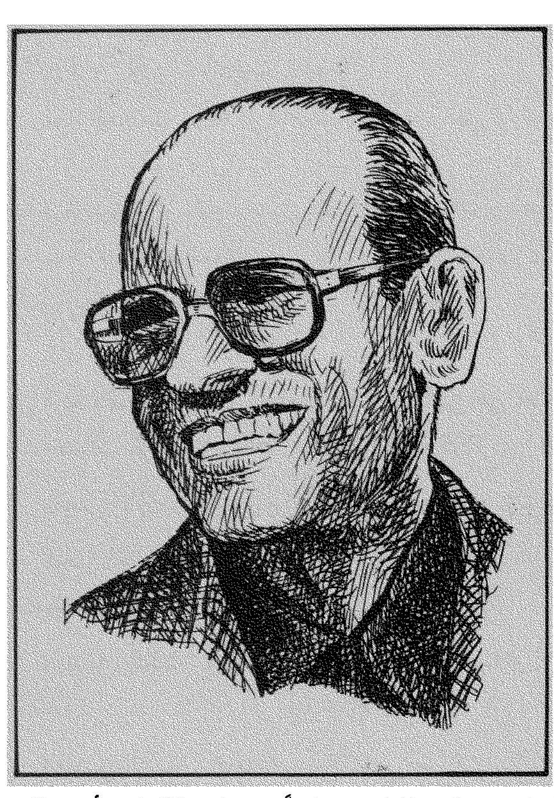
والشخصيّات والمكان في رواية «الكرنك»

البشير الوسلاتي

١ ـ مقدّمة

حظيت روايات نجيب محفوظ[1] نظراً إلى تنوّعها وأهميّتها بدراسات متعدّدة سواء في مجال البحوث العامّة[2] أو البحوث الجامعيّة المختصّة[3]. ولئن اتجهت جلّ هذه الدراسات نحو التعمّق في المضامين خاصّة، فإنّ عدداً منها ـ ولاسيّما القراءات النقديّة المتأخّرة ـ أصبح يعتني بالجانب البنيويّ وينظر في العلاقة الواصلة بين الدالّ والمدلول. . ولعلّ ذلك أن يُعزى إلى تطوّر مجال النّقد الأدبيّ ونزوعه نحو الاقتراب ـ ما أمكن ـ من العلم والموضوعيّة باعتبار اشتغاله على مادة جاهزة هي النصّ. وهو أمر قد بدأ يستتبّ في واقع النقد العالمي منذ الربع الأوّل من القرن العشرين إثر حركة الشكلانيّين الروس، وإثر تطوّر المدرسة الهيكليّة وانتشارها. . وأصبح التحليل مخصوصاً بالصياغة وبـ «لذة النصّ»[4].

وإنّه بالإمكان بالنّسبة إلى النقّاد العرب أن يجتهدوا في تطبيق هذه المناهج النقديّة النظريّة الّتي تركّز أساساً على كيفيّة القول وعلى النسيج الّذي يشكّل النصّ ويؤلف أجزاءه، دونما إقصاء للقراءة



الاجتماعيّة أو النفسيّة وللظروف الخاصّة بموقع الكاتب أو بموقع الخطاب تاريخيّاً وسياسيّاً. . . وهذا الجمع المنهجي هو تعبير عن الحرص على عدم الانغلاق في حدود مدرسةٍ دون أخرى، خصوصاً أنّ الهيكليّة مثلاً يُعاب عليها تعاملُها مع النصوص تعاملاً أحاديّاً ضيّقاً. وفي هذا السّياق، ورد في مقدّمة كتاب مدخل إلى نظريّة القصّة قولُ المؤلفَيْن:

> كثيرا ما يُعاب على هذه المنهجيّة تعاملُها مع قوالبَ هيكليّة تطبّقها على نصوص شديدة الاختلاف فتُفضي إلى تحليل قد يُنعت بالإكراه والاصطناع والإنقاص من قيمة النصوص الأدبيّة وحركيّتها بإدراجها في قوالبَ عامّةٍ متصلّبة أزليّة تمحو الفوارقَ بين النّصوص وتطمس البيئاتِ المختلفةَ الّتي ظهرت فيها ولا تعطي أهميّةً لنفسيّة الشّخص المعينّ الّذي كتبها[5]. . .

(١) أختصر التعريف بالأديب نجيب محفوظ في نقاط موجزة نظراً إلى توفّر ترجمته في جلّ الدراسات، وتجنباً للتكرار. ١٩١٢: ولادته بأحد الأحياء العتيقة بالقاهرة ـ ١٩٣٤: حصوله على الإجازة في الفلسفة ـ ١٩٨٨: حصوله على جائزة نوبل للأداب. عُرف بكثرة مؤلفاته الرّوائيّة، منها في طبعتها الأولى: **القاهرة الجديدة ١٩٤٥؛ خان الخليلي ١٩٤٦؛ زقاق المدق ١٩٤٧؛ اللص والكلاب ١٩٦١؛ السّمان والخريف ١٩٦٢؛ الطريق ١٩٦٤؛ الشحّاذ ١٩٦٥؛ ميرامار ١٩٦٧؛ المرايا ١٩٧٢؛ ملحمة الحرافيش ١٩٧٧؛ حديث الصباح والمساء ١٩٨٧**. . .

(٢) يمنى العيد، الرّواي: الموقع والشكل (لبنان ط ـ ١، ١٩٨٦)، فصل «تعدّد المواقع في ميرامار لنجيب محفوظ» (ص ١١٥، ص ١٢٢). ـ سيزا قاسم، بناء الرّواية (دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط ـ ١، ١٩٨٥)، فصل «حول ثلاثيّة نجيب محفوظ».

(٣) مصطفى التواتي، دراسة في روايات نجيب محفوظ الذهنيّة: «اللص والكلاب» «الطريق» «الشحاذ» (الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٦).

(٤) رولان بارط، لذّة النصّ، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، (المغرب: سلسلة المعرفة الأدبيّة، دار توبقال للنشر، ط ـ ١، ١٩٨٨).

(٥) سمير المرزوقي وجميل شاكر، مدخل إلى نظريّة القصّة تحليلاً وتطبيقاً (الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٥)، ص ١٨ ـ ١٩.

بيد أنّه تجدر الإشارة مبدئيّاً إلى مسألتين هامتين:

أ ـ هـذه المناهـج في النقد الـرِّوائيّ هي من أصـل غربيّ أجنبيّ؛ ورغم ذلـك يمكن اعتمادهـا لأنّ هـذا الأخـذ إنّمـا هـو أخـذ بـالمعنى الحضاريّ الإنسانيّ.

ب ـ يجب التعـامل مـع هذه النـظريّـات بحـذرٍ حتى لا تتحـوّل العمليّةُ عند ممارسة النصّ الرِّوائيّ إلى مجرّد تـطبيق حرفيّ أو إسقـاط مخلٍّ فيلحق الضّيمُ عندئذ بالمنهج النظري من ناحية وبـالنصّ المبدع من ناحية أخرى.

٢ ـ رواية الكرنك لنجيب محفوظ

تعـدّ **الكرنـك** رواية من الحجم المتـوسّط، فهي لا تتجاوز ثـماني عشرة ومائة صفحة، في طبعة دار مصر للطباعة[٦]. وإذا مـا اعتبرنـا مـا ورد فيها من رسـوم ـ صور بعض الشخصيّـات وبعض المـواقف وعددها اثنتا عشرة صورة ـ فإنّ عدد صفحـاتها يتقلّص بهـذا المقدار المشار إليه.

ولقد توخىّ نجيب محفـوظ تقسيمَ هذه الـرِّواية في هيكلهـا العام إلى أربعـة فصـول كـبرى جـاءت تحـمل عنـاوين هي أسـماء بعض الشخصيّات الأساسيّة، وتحتّل المساحة النصّيّة كالآتي:

الفصل الأوّل: قرنفلة: من ص ٣ إلى ص ٤٧: ٤٤ صفحة.

الفصل الثّاني: اسماعيل الشّيـخ: من ص ٤٨ إلى ص ٧٩: ٣١ صفحة.

الفصـل الثالث: زينب ديـاب: من ص ٨٠ إلى ص ١٠٢: ٢٢ صفحة.

الفصـل الرابـع: خالـد صفـوان: من ص ١٠٣ إلى ص ١١٨: ١٥ صفحة.

والملاحظ حسب الإحصاء أنّ هذا التقسيم قد خضع لترتيب تنازلي باعتبار عدد الصفحات. وهو ترتيب ليس في حقيقته شكليّاً صرفـاً بل يـرجع إلى بنـاء الأحداث الـدّاخلي كـما سيتضح من خـلال دراسـة السّرد، ومن خلال علاقة الفصول الواحد منها بالآخر.

كـما نشير إلى أنّ نجيب محفوظ لم يأتِ بـدعـةً من خـلال هـذا التقسيم وذكْرِ العناوين، ذلك أنّه اتبع في السّابق طـريقةً مشـابهةً إذ كان قد قسّم رواية ميرامار[٧] (وقد ظهـرت سنة ١٩٦٧) إلى تـرتيب مماثل، وإلى بنية فنيّة سرديّـة قريبـة جدّاً من البنيـة الّتي اختصّت بها **الكرنك**، علماً بـأنّ هذه الـرّواية ـ أي **الكـرنك** ـ قـد خُتمتْ بذكرِ تاريخِ كتابتها وهـو ديسمبر ١٩٧١. وهي ترد في مرحلة متـأخرة من كتـابات نجيب محفـوظ الرِّوائيّـة، وقد أصبح تقسيم النقّاد لمـراحل رواياته إلى تاريخيّة وواقعيّـة اجتماعيّـة وذهنيّة تقسيـماً معهوداً[٨]. ومن ثمّة كان لـزاماً أن تحتـلّ رواية **الكـرنك** مـوقعاً مخصـوصاً ضمن هذا المسار الرِّوائيّ، وأن تبني لنفسهـا نسيجاً سرديّـاً متميّزاً. ولعـلّ هذه الدراسة أن توضح بعض معالمها، وأن تستقرئ انطلاقاً من استنطاق النصّ أهمّ خصوصيّاتها.

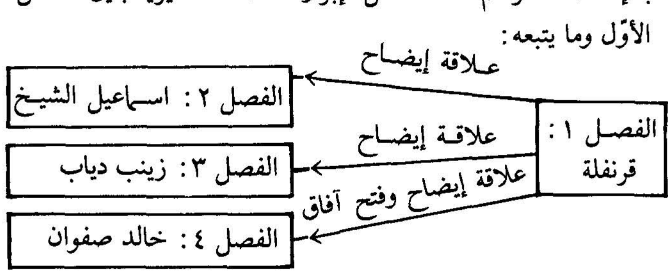
٣ ـ منطق السّرد في رواية الكرنك

الكرنك نصّ روائيّ كـامل مؤلّف بـطريقة متشـابكة: فهـو ليس مجمـوعـة أقـاصيص مستقلّة بعضهـا عن بعض؛ ولـذلـك فـإنّ الأحداث فيه تنطلق من نقطة ابتداء مخصوصة، ثمّ تتصاعد تدريجيّاً لتبلغ في آخر المطاف نهايةً اختارها السّاردُ ووظّف أبعادها.

واستناداً إلى فصول الرِّواية، يجوز القول إنّ السّارد قد حـاول في الفصل الأوّل أن يُجمل الأحداث ويختزلها رغم كثافتهـا، دون تمطيط أو تفصيل في الغالب، بـل في شيء من الغموض أحيـاناً، ريثـما تردُ الفصـول الثلاثـة المواليـة لتفصّل الأحـداث السّابقـة وتفسّر ما بقيَ غامضاً عند الرّاوي وعند المتقبّل. فالعلاقة بين الفصل الأوّل وبقيّة الفصول، ولاسيّما الثاني والثالث، هي علاقة إيضاح وتفسير.

ولقـد استطاع السردُ في مجمل الفصـل الأوّل أن يقـدّم لنـا أهمّ ملامح الحكاية من حيث إطارُها المكانيّ والزّمانيّ، ومن حيث عقدتها وشخصيّاتها، معتمـداً سردَ الأفعـال تارة وسرد الأقـوال تارة أخـرى وسرد الأحوال تارة ثالثة، ومتوخياً التنويّع في زمن الفعـل من الماضي إلى المضارع..

ومن ثمّـة يمكن أن نفسّر سبب طـول الفصـل الأوّل أكـثر من الفصـول الأخرى؛ فهـو يشعُّ عليهـا جميعاً ويكتنـز أهمّ أحداثهـا في شكل من التعميم والاختصار دون أن يكون نسخة مـطابقة لهـا؛ إذ انـطلاقاً من عنـوانه «قـرنفلة»، نلاحظ تميّـزه واحتواءه عـلى أحداث خاصّة به مثل تحديد العلاقة بين السّارد وقرنفلة صاحبـة المقهى، أو وصف خصـائص المكان من الـدّاخل والخـارج وغير ذلـك.. وإنّـه بالإمكان أن نرسم هذا الشكل لإبراز العلاقة التفسيريّة بـين الفصل الأوّل وما يتبعه:



(٦) نجيب محفوظ، الكرنك (دار مصر للطباعـة .د.ت) أمّا الـطبعة الأولى فهي بتاريخ ١٩٧٤.

(٧) نجيب محفوظ، ميرامار (بيروت: دار القلم، ط ٢، ١٩٧٤).

(٨) مصطفى التواتي: دراسة في روايات نجيب محفـوظ الذهنيّـة. الدّار التـونسيّة للنشر ص ٧.

. ومن الجائز التماسُ مظاهر هذه العلاقة في بعض الأمثلة كأنْ :

* يتكفّل اسماعيل الشّيخ بتحديد طبيعة العلاقة الّتي جمعت بين قرنفلة مديرة مقهى الكرنك والطالب الشّاب حلمي حمادة، وهي علاقة ظلّت غامضة طَوال الفصل الأوّل إذ لم يكن السّارد عارفاً ما إذا كان حبّهما متكافئاً متبادلاً أم هو من طرف واحد فقط (من جهة قرنفلة)، ويقول مستوضحاً اسماعيل :

« ـ أكان يحبّ قرنفلة حقاً؟

ـ أجل لا يداخلني شكّ في ذلك، لقد عرفنا المقهى مصادفةً ولكنّه أصرّ على العودة قائلاً: «لنعد إلى مقهى المرأة» فعجبتُ لذلك ولكنّه قال: «إنّها جذّابة ألم تلحظ ذلك؟»[٩].

* يحتار السّارد وقرنفلة كلاهما فيمن ينقل الحديث من المقهى ويتجسّس على الجماعة الّتي تعوّدت على ارتياده، ولاسيّما الشبان. فقد جاء في الفصل الأوّل سياق يترجم هذه الحيرة: «ورجع الصمت المشحون بالأسى وقعدت قرنفلة على كرسيّ الإدارة كتمثال فاقد الحياة. أجل كانت أمثال تلك الحوادث تقع كلّ يوم ولكنّ تأثيرها يختلف إذا وقعت فيمن يعدّهم الإنسان أسرته. **وشككنا في كلّ شيء حتّى الجدران والموائد** . . » (ص ٣١). ثمّ نعلم في الفصل الثاني أنّ هذا الجاسوس ليس سوى اسماعيل الشيخ نفسه: «هكذا رجع من معتقله مرشداً ذا مرتّب ثابت وضمير معذّب» (ص ٧٠).

* ويقع في الفصل الأوّل حدث ذو بال وهو موت حلمي حمادة من جرّاء التعذيب في السّجن، وتظلّ ظروفُ الاعتقال والموت غامضةً حتّى نعثر على توضيح لها في سياق لاحق إذ يقول الرّاوي: «وحدّثني (أي اسماعيل) عن مصرع حلمي حمادة فقال إنّه مات في حجرة التحقيق. كانت به عصبيّة وجرأة، استفزّتهم إجاباته، تلقّى صفعات فهاج غضبه وحاول أن يردّ الاعتداء بمثله فانهال عليه حارس بالكلمات حتّى أغمي عليه، ثمّ تبيّن أنّه فارق الحياة. . » (ص ٧٦).

* أمّا الفصل الثالث فهو أيضاً يوضّح نوعيّة العلاقة الّتي جمعت بين زينب دياب (الفتاة الشّابة المثقّفة)، وحلمي حمادة من جهة، وبينها وبين اسماعيل الشيخ من جهة ثانية. ويصحّح هذا الفصل ظنوناً خاطئة كان قد اعتقدها السّارد اعتقاداً يكاد يكون صحيحاً ثابتاً. فهو يقول مخاطباً زينب ـ وقد ظنّ أنّها متعلّقة بحلمي ـ :

ـ «أصارحك بأنّني تخيّلت بينكما حكاية!

قالت بأسى :

ـ كنا صديقين حميمين

ثمّ بلهجة اعترافيّة :

ـ لم أحبّ في حياتي إلاّ اسماعيل . . »[١٠] (ص ٨٤).

ثمّ نعلم إثر ذلك أنّ زينب كانت هي أيضاً قد تحوّلت عسفاً وإرهاباً إلى «مرشدة» أو جاسوسة. وقد ألزمتها «القوّةُ القادرة» ـ أي المخابرات ـ على القيام بهذه المهمّة إلزاماً، فساهمت إسهاماً رئيسيّاً في مقتل حلمي حمادة حين وشت به وتسبّبت مرغمةً في اعتقاله، كما ساهمت في إلقاء القبض على اسماعيل وقد صحا الضمير الإنساني داخله في لحظة من اللّحظات إذ تمرّد على المخابرات واحتفظ بالمعلومة :

«آه . . لقد اعتقد اسماعيل أنّهم اكتشفوا تقاعُسه عن الإبلاغ بوسائلهم الخاصّة ولم يخطر بباله أنّ الّتي أوقعته هي زينب . . » (ص ٩٧).

وليست الغاية تقصّي هذه الأمثلة بالتدقيق، لكنّ المهمّ إبراز بنية السّرد المتحكّمة في رواية **الكرنك**: إنها بنية تراجعيّة فيها عود على بدء دونما سقوط في التّكرار. ويتمّ الانتقال عموماً من سرعة النصّ وطيّ الأحداث إلى التمطيط والتفصيل. ولئن توفّرت في بداية السّرد أحداثٌ غامضة مثل أسباب اعتقال الشبّان ـ ولاسيّما حلمي حمادة واسماعيل الشيخ وزينب دياب ـ وظروف التحقيق وأنواع التّهم، فإنّ السّرد الموالي قد أوضح ذلك الغموض ورفع اللّبس.

ثمّة عندئذ إضافة نجدها في كلّ فصل، ومن هنا طرافة البناء السّرديّ في هذه الرّواية. ويظلّ القارئ يكتشف الأسرار في الأحداث ويرفع الحجب عن العلاقات بين الشخصيّات، كلّما انتقل من فصل إلى أخر.

يبدأ سردُ الأحداث في رواية **الكرنك** مسنداً إلى ضمير المتكلّم، فتطالعنا مثل هذه الأفعال «اهتديتُ» . . «ذهبتُ» . . «قررتُ» . . ويساهم السّاردُ في الأحداث؛ فهو طرفٌ في الحكاية، يعيش شتّى الانفعالات، ولا يتّخذ موقفَ الواصف المتفرّج المحايد. إنّه يتحاور مع جميع الشخصيّات ولا تكون هذه موجودة إلاّ في صورة وجوده هو، إضافةً إلى قيامه بوظائف أخرى مثل التنسيق (Fonction de Régie). فنحن بإزاء نسقٍ من السّرد من أبرز سماته الرّاوي ـ الشخص (Personnage -Narrateur) ومن هنا يتجلّى ضمير الأنا المندمج في الأحداث. ومن المعلوم أنّ هذه الطريقة من شأنها أن تضفيَ على القصّ حيويّةً باعتبار أنّ السّارد ليس غريباً عن الحكاية؛ فليس ثمّة وساطة بين المتكلّم ومن يعيش التجربة وينشئ الخبر، خلافاً للخطاب الّذي يُروَى بضمير الغائب «هو».

ويتمُّ الاهتداءُ إلى مقهى الكرنك مصادفةً. وقد لعبَت الصدفةُ دوراً أساسيّاً إذ أكدّها الرّاوي في سياقين. وبموجب ذلك يتحدّد الإطار منذ البدءِ، وسرعان ما تنتقل الحركة من الخارج (أي شوارع

(٩) نجيب محفوظ: الكرنك. دار مصر للطباعة ص ٥٤.

(١٠) تبرز من خلال هذا الحوار الوظيفة التصحيحيّة؛ فثمّة إذن إضافة معنويّة، وتشويق من الناحية الفنيّة.

المدينة) لتستقرّ داخل المقهى. والسّردُ كلُّه من البداية إلى النهاية يُنقل على لسان الشخصيّات أو على لسان الرّاوي في المقهى بالذّات. وحتّى الأحداث الّتي تحصل في أماكن بعيدة مثل السّجن، إنّما يقع الإفصاح عنها في ركن مَا داخل المقهى.

وإثر حديث التعارف بين الرّاوي وقرنفلة، وإثر تحديد بعض العلاقات بين الشخصيّات، يدخل السّرد في حركة دائبة محورها الاختفاء والظهور. يقول الرّاوي: «وجئتُ يوماً في ميعادي فوجدت مقاعد الشبّان خالية» (ص ١٨). ثمّ نعلم أنّ اعتقالات واسعة قد حصلت. ويعود الرّاوي فجأة ليقول: «وما ندري ذات أصيل إلاّ والوجوه الغائبة المفتقدة تهلّ علينا بفرحة مباغتة، زينب دياب واسماعيل الشيخ وحلمي حمادة وبضعة نفرٍ أخرين» (ص ٢٢).

ومرّة ثانية يحصل الاعتقال والاختفاء ثمّ يعودون من جديد، وهكذا للمرّة الثالثة. وما بَيْنَ الاختفاء والظهور يقع التحوّل نحو السّلب. ولقد توخّى السّاردُ في الفصل الأوّل أسلوبَ التّلميح دونَ التّفصيل فَظَهرَتْ إشاراتٌ مقتضبَة تُوحِي بهول ما تعرَّض إليه الشبّان في المعتقل. وهذه الإشاراتُ هي مِن قبيل ما ذكرَتْه قرنفلة في قولها:

«ـ الّذي رجع إلى حُضْني خيالٌ، فأين إذن حلمي حمادة؟»(ص ٣٧) وكذلك قولها:

ـ «لقد فقد القدرةَ عَلَى السّعادة». (ص ٣٧).

وكلّما تكرّر حدثُ الاعتقال، يُصبح الأمرُ معهوداً عندَ روّاد المقهى.

> وفي أواسط ربيع العام وقع الاختفاء الثالث! لم يُثِرْ تلكَ المدّة أيّ تساؤلات وَلاَ عنفاً في ردُودِ الأفعال.
> تبادلنا النظرات. هززنا رؤوسَنا، نَطَقْنا بكلماتٍ لا معنى لها:
> ـ كالعادة
> ـ النتائج نفسها.
> ـ لا جدوى من التفكير. (ص ٣٩ ـ ٤٠).

وينزاحُ الضحْكُ عن معناه الحقيقيّ ليصبحَ شبيهاً بالضحك «الهستيري» المجنون مادام ما يحدث قد عجز العقلُ عن تصديقه. لذلك نجد قرنفلة تقول وقد نضب حزنها من جرّاء الاعتقالات السّابقة:

> اضحكوا، جفّت الدموع ولكن لنا الضحك. الضحك أقوى من البكاء وأسلمُ عافيةً، اضحكوا من صميم القلوب، اضحكوا حتّى يسمعنا أصحاب الحوانيت بشارعنا السّعيد..
> (ص ٤٠).

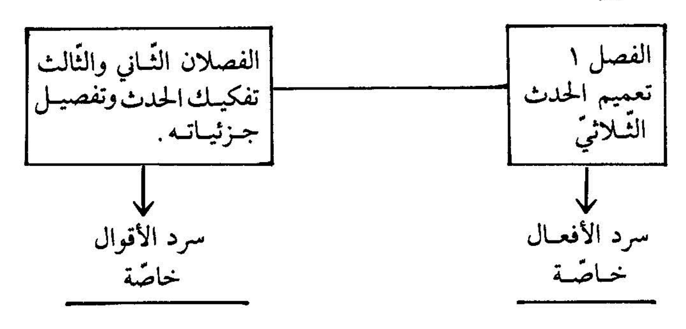
ومن الواضح أنّ هذه الدائرة الّتي يضعنا فيها السّرد دائرة جنونيّة. ففي صفحات معدودة جدّاً يسرع النصّ ليطوي ثلاث حركات مزدوجة بين اختفاء وتجلٍّ، لعلّ هذا الجدول أن يوضحها خصوصاً عند النّظر في توزيع الصّفحات:

	الحركة الأولى	الحركة الثانية	الحركة الثالثة
اعتقال	وجئت يوماً في ميعادي فوجدت مقاعدَ الشبّان خالية ص ١٨	وللمرّة الثّانيّة اختفى الشبّان ص ٢٨	وفي أواسط ربيع العام وقع الاختفاء الثّالث ص ٣٩
إطلاق سراح	وما ندري ذات أصيل إلاّ والوجوه الغائبة المفتقدة تهلّ علينا... ص ٢٢	ولدى إقبالي على المقهى ذات مساء لمحت وجه قرنفلة مشرقاً ص ٣٥	وعقب وقوع الهزيمة بأسابيع عاد الغائبون.. ص ٤٢

تعليق على الجدول:

نلاحظ أنّه رغمَ كثافة الحركة، فإنّ عددَ الصفحات متقلّص، وهذا ما يدلّ على أنّنا إزاء سرد مُجمل. كما أنّه من الملاحظ كثافة الأحداث ذاتِ الصبغة السّياسيّة؛ فثمّة اعتقالات وتعذيب وإرهاب، ومسحة السّرد الغالبة على الخطاب مسحة مأساويّة تحفّ بها روحُ الهزيمة والانكسار. وهو أمر ينكشف جليّاً عندما تأخذ الشخصيّات المعتقَلة، كلٌّ على حدة، في سرد الأحداث الّتي عانتها طَوال الاعتقالات الثلاثة. إنّ حالة الانكسار لهي من الدلالات الأساسيّة الّتي تضمّنها الخطاب ولاسيّما في الفصلين الثاني والثالث؛ لكأنّ الرّاوي تعمّد أن يسرع بالسّرد في الفصل الأوّل حتّى يصل إلى تفصيل المأساة في أدق جزئيّاتها. إنّها مأساة متأطّرة في زمان تاريخيّ معلوم، «زمن القوى المجهولة وجواسيس الهواء وأشباح النهار».

ولـمّا كان الفصل الأوّل قد بُني على هذا الحدث الثّلاثيّ، فإنّ الفصلين المواليين سيُبْنَيان على تركيبٍ ثلاثيّ خاصّ بكلّ شخصيّة؛ أي أنّ اسماعيل الشّيخ سيفصّل الحديثَ عن كلّ اعتقالٍ وإطلاقِ سراحٍ وكذلك الشّأنُ بالنّسبة إلى زينب دياب:



وبالإمكان الإشارة من خلال نوعَي السّردِ إلى أمرين:

* قد يتخلّص الرّاوي من الحوار إلى السّرد بطريقة مباشرة دون ربط أو تنبيه كأن يقول: «وسجلّت اعترافي على ورقة ثمّ غادرت الحجرة بين حرّاسي.

أعيد إلى زنزانته فلم يلق تعذيباً إضافيّاً كما توقّع بادئ الأمر ولكنّه أيقن من الضّياع» (ص ٦٦).

* أمّا الأمر الثّاني فهو عدم خلوّ الخطاب من سرد الأحوال، أي الوصف، وقد تجلّى في مواطن معيّنة يمكن ـ على ندرتها ـ تصنيفها إلى صنفين:

١ ـ وصف متّصل بالشّخصيّة ومن أمثلته:

عن قرنفلة: «امرأة دانية الشّيخوخة ولكنّها محافظة على أثر جمال مندثر» (ص ٣).

عن خالد صفوان: «كان متوسّط القامة ذا وجه ضخم مستطيل وحاجبين غزيرين عريضين، وعينين واضحتين غائرتين، وجبهة بارزة وكان شاحب اللّون كأنّه مريض أو في دور النّقاهة..» (ص ١٠٧).

٢ ـ وصف متّصل بالمكان مثل:

«كأنّه حجرة كبيرة ليس إلاّ ولكنّه أنيق رشيق، مورق الجدران، جديد الكراسي والموائد، متعدّد المرايا، ملوّن المصابيح، نظيف الأواني..» (ص ٤).

ومن المعلوم أنّ هذا الوصف يقابله حالة وَقْفٍ (Pause) في الأحداث ريثما ينتهي السّارد ممّا يريد وصفه من هيئة أشخاص أو أمكنة أو حالات. ولعلّ ندرته تلك تعكس الحركيّة المهيمنةَ على رواية **الكرنك**، وهي حركيّة تبلغ أوجها مع الحوار أو المشاهد المتعدّدة، وهذا ما يجعل الأشخاص يحيون الحدث حياة حقيقيّة، وإن كان هذا الوصف في حدّ ذاته لا يخلو من توظيف وأبعاد؛ ففي وصف الشّخصيّة الثّانية مثلاً ـ خالد صفوان ـ ثمّة تلميح إلى مظاهر التحوّل: «كان شاحب اللّون كأنّه مريض..»؛ كذلك الأمر في وصف المكان: فثمّة انعكاس لنفسيّة الواصف ذاته..

٤ ـ دراسة الشخصيّات

تعدَّدَ مفهومُ الشّخصيّة في الدّراسات النّظريّة حسب مجال الاهتمام النّفسيّ أو السّياسيّ أو الاجتماعيّ. وليس المجال تفصيل الحديث عن هذه الجوانب، غير أنّه تجمل الإشارة إلى أنّ دراسة الشّخصيّات من الوجهة القصصيّة لا تعدو أن تكون اجتهاداً في حدود التأويل والقراءة. فالشّخصيّة القصصيّة هي عند البعض كائنٌ من ورق، أقرب إلى التخيل بمعناه الفنّيّ منه إلى الحقيقة. فهي لا تحيلنا بالضّرورة على واقع محسوس. لذلك تتنوّع التّأويلات ويختلف النّقد من قارئ إلى آخر تبعاً لاختلاف الرؤى ووجهات النّظر.

ولاشكّ أنّ دراسة الشّخصيّات في حدّ ذاتها أو في علاقات التّشابك الّتي يحدثها نسيج السّرد بين أفرادها أو مجموعاتها مبحثٌ أساسيّ من زاويتيْه البنيويّة والدلاليّة. ومن البديهيّ أنّ عالم القصّ لا يخلو من وجود شخصيّات: فهي عنصر هامّ من مجموع عناصره، ولولاها لانتفى السّرد ولانعدمت المواضيع الّتي تتحدّث عنها الأفعالُ وتشكّل عقدتها.

وممّا يدلّ على ضرورة هذا العنصر القصصيّ هو أنّ بعضهم يركن إليه على ألسنة الحيوانات في صورة غيابِ الشّخصيّات الحقيقيّة، أو تلك الّتي تبدو لنا كذلك. إذ لابدّ من التفطّن إلى أنّ وهميّة الشّخوص وتأطّرها في مجال التخييل يحيلان في كثير من الأحيان على نماذج. فتصبح الشّخصيّة غير مهمّة في حدّ ذاتها بل تكتسي قيمتها في النموذج الّذي تختزله أو ترمز إليه.

ولمّا كان نمط الكتابة في رواية **الكرنك** نمطاً واقعيّاً اجتماعيّاً ـ وإن لم يخلُ من كثافة الحدث السّياسيّ ـ فإنّ شخصيّاته بعيدةٌ عن كونها رموزاً لأفكار مجرّدة مطلقة كما هو الحال في الرّوايات الذهنيّة، قريبةٌ من اعتبارها نماذجَ لأصناف اجتماعيّة متفاوتة أو لفترات تاريخيّة متلاحقة؛ كأن يرمز بعضُها للماضي، ويرمز البعض الآخر للحاضر. وهكذا فهي تحيلنا على قضايا من صميم المجتمع، وتتأطّر في أجواء معلومة.

ثمّة في **الكرنك** وعيٌ بقيمة الشّخصيّات ما إن ننظر في بنية الرّواية العامّة. فقد وُسمت عناوينُ فصولها بأسماء الشّخصيّات الهامّة فيها: وهي قرنفلة، وإسماعيل الشّيخ، وزينب دياب، وخالد صفوان. ولا يعني هذا أنّ تلك هي الشّخصيّات الأساسيّة الوحيدة في الرّواية؛ فشخصيّة حلمي حمادة مثلاً لا تقلّ قيمة عن الآخرين، بل إنّها تعكس بعداً فنّيّاً روائيّاً معتبراً بها لأنّ الرّاوي اختار أن يجعلها غائبةً في مستوى الخطاب السّرديّ ـ غائبة جسديّاً ـ لا نعرف ما يحصل لها إلاّ على لسان غيرها. وهذه بنية تتماشى مع الحدث؛ ذلك أنّ حلمي حمادة قد وقع تغييبه عنوةً بأن اعتُقل ثمّ عُذّب فمات، وعاد الشّبّان الآخرون بينما ذهب هو بلا رجعة. وهكذا اعتمد السّرد ـ مع هذه الشّخصيّة وما يحيط بها من أحداث ـ ضميرَ الغائب [هو]. فنعلم على لسان اسماعيل أنّه ـ أي حلمي حمادة ـ كان شيوعيّاً (ص ٢٥) وهي التّهمة الأساسيّة لاعتقاله؛ وأنّ «أباه مدرّس لغة إنجليزيّة» (ص ٥٤)؛ وأنّه «كان يتخطّى التقاليد بكلّ عنف» (ص ٥٤)؛ ثمّ تخبرنا زينب دياب في الفصل التالي بأنّه كان يوزّع منشورات سرّيّة (ص ٩٠).

ولعلّه بالإمكان القول: إنّ اسماعيل وزينب ما كان لهما أن يظهرا

على ساحة الأحداث لولا علاقتها بحلمي المنتمي إلى الشيوعيّة. فقد قُبض عليها نظراً إلى علاقة التّزامل. وعُبّر عنها تلميحاً بهذا القول: «وَضُح الحقّ، قد أرادوا اعتقال المتّهمين فساقوا أصدقاءهم معهم حتّى يتمّ التحقيق» (ص ٢٠).

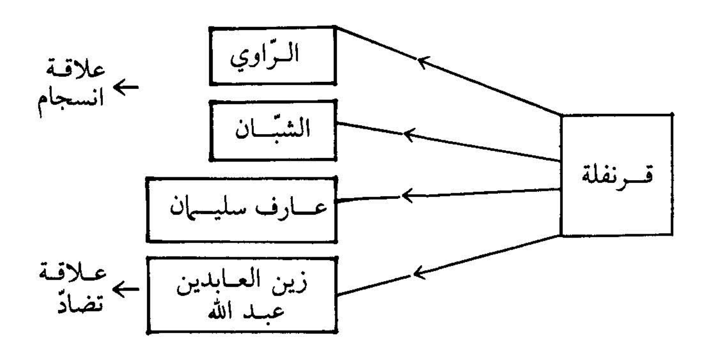
وما من شكّ في أنّ شخصيّة حلمي الشّاب الثّائر الجريء ـ وقد مثّلت دورَ الضّحيّة الّتي تتراكم عليها الإساءات ـ رمزٌ مكثّف لغياب العدل وتفشّي الظّلم والإحساس بالهزيمة. بل يجوز القول إنّها تمثّل نقطةَ التقاء الرموز في مجمل أبعاد الرّواية. ذلك أنّ تعذيبها وقتلها من جرّاء هذا التعذيب لا يشكّلان إساءة إليها بالذّات؛ بل إنّ الإساءة ـ وهي الآن معنويّة أساساً ـ تصيب قرنفلة في الصّميم وقد تعلّقت روحها بهذا الشّاب، وإنّ ما حصل له قد قَلَبَ حياتها رأساً على عقب وأثبتَ فيها سهماً غيّر رؤيتها إلى العالم وعلاقتها بالمكان والزّمان فانزوت في شقّتها في الطّابق الرّابع ـ إمعاناً في الهروب ـ، وبعد مرور أيّام.. «قعدت قرنفلة على كرسي الإدارة كتمثال فاقد الحياة...» (ص ٣١).

كما أنّ الإساءة أصابت اسماعيل وزينب إصابة حادّة، فكانت نقلتهما نوعيّة بضياع الأمل والجوهر. وهو تحوّل مأساويّ شامل، لم يسلم منه الرّاوي نفسه فقال: «إنّني وجدت زينب في صورة جديدة تغشاها كآبة عميقة ولا أثر فيها للشّعور بالنجاة فزدتُ إحساساً بالغربة..» (ص ٧١). كذلك قال: «ولكنّي لم أعثر على زينب الأصليّة أبداً.. كان يخيّل إليّ أنّ روحها لا يمكن أن تقهر، ولكنّها انتهت» (ص ٧١).

ونتبيّن حينئذٍ، استناداً إلى هذه السياقات، أنّ مأساة حلمي حمادة أعمق من أن تكون مأساة فرد ـ ومن هنا تتجلّى كثافة الأبعاد في هذه الشّخصيّة.

ولو رُمنا تتبّع نسقٍ خطّي حسبَ ظهور الشّخصيّات وترتيبها، فالملاحظ أنّ قرنفلة تتصدّر هذا الترتيب. فهي أوّل من يلتقي بهم الرّاوي إثر دخوله إلى المقهى، وأوّل من يتحاور معهم. بل إنّه ما كان ليلج هذا المقهى لولا أن لمح امرأة ـ وعرف فيها بعد أنّها قرنفلة الرّاقصة، حُلمُ الأربعينات ـ فوق كرسي الإدارة. لقد أصبحت الآن «دانية الشيخوخة محافِظةً على أثر جمال مندثر» (ص ٣).

ولعلّ أهميّتها أن تُعزى لا إلى كونها صاحبة مقهى الكرنك ـ كما أسلفنا ـ بل إلى عدّة معطيات منها أنّها فتحت الحوار مع الرّاوي لتنشئ هذه العلاقة بين الماضي والحاضر، إذ كان مدار الكلام بينهما ذكريات سابقة مكّنت من وضع السّرد في إطاره. ثمّ إنّ هذه الشّخصيّة قد أوجدت مجموعة من العلاقات لم تتوفّر لغيرها. ويجوز تجسيم ذلك بواسطة هذا الرّسم:



إنّها علاقات متعدّدة ومتنوّعة لعلّها تتجاوز هذا الحجم لأنّ الشّكل لم يركّز إلّا على أبرزها. وقد بدت منقسمةً إلى صنفين. فما من شكّ في أنّ تعاطف قرنفلة مع الشبّان ـ ولاسيّما حلمي حمادة ـ جليّ في عدّة مواطن، في حين أنّ التضادّ بينها وبين زين العابدين عبد الله قائمٌ في كلّ السياقات.

ولكأنّ هذا التصنيف مبدئيّ ثابت؛ فهو يعرب عن القيم المثلى الّتي آمنت بها قرنفلة. إنّها تتعارض مع زين العابدين نظراً إلى تكالبه على المادّة ونفاقه وضبابيّة مواقفه، في حين كانت تناصر الشبّان لثورتهم ضدّ «الرشوة والاختلاس والفساد والقمع والإرهاب».

لقد وقع ذكرُ جلّ الشّخصيّات منذ الفصل الأوّل، وأمكن تحديد نوعين بارزين من العلاقات بينها. فأمّا النّوع الأوّل فهو داخلي يخصّ مرتادي المقهى؛ فثمّة الشّيوخ ـ رمز الماضي وبالتّحديد ما قبل ثورة ١٩٥٢ ـ، وثمّ الشبّان ـ رمز الحاضر بدءاً من قيام الثّورة ـ قطبان متقابلان من حيث التصوّرات وطرق العيش والنّظرة إلى الحياة عموماً. هؤلاء، بحكم طموحهم، يحفزهم الأملُ ويهزّهم النّشاط من أجل إرساء ثورة حقيقيّة؛ أمّا أولئك فتقدّمهم في السنّ جعلهم لا يأبهون لقضايا المجتمع المصيريّة، بل جعلهم يؤاخذون الشبّان على طموحهم المفرط: «وقال زين العابدين عبد الله: إنّهم شبّان لا يثبتون على حال ولعلّهم انتقلوا إلى مكان أنسب لهم..» (ص ١٩)، كذلك: «إنّهم شبّان ذوو خطورة فما وجه العجب فيما يقع لهم؟» (ص ٢٩).

كما يجوز تصنيف الشّخصيّات داخل المقهى إلى أغنياء وفقراء، أو إلى أصحاب نفوذ وهامشيّين. والتقابل هنا يتمّ بين زين العابدين عبد الله مدير العلاقات العامّة بإحدى المؤسّسات، و«جمعة» ماسح الأحذيّة. وثمّة من وراء ذلك نقدٌ لنتائجِ الثّورة، إذ لم تَقْضِ هذه على التفاوت الاجتماعيّ بل جعلت البعض ينتقل إلى درجة كبيرة من الإثراء والحظْوَة في حين ظلّ البعض الآخر يعاني الفقر والخصاصة. لذلك يتمّ البحثُ عن بطولة ضائعة في الالتفات إلى الماضي البعيد. وفي هذا يقول الرّاوي:

ولفت نظري بصفة خاصّة «إمام» الفوّال الجرسون وجمعة مسّاح الأحذيّة. يتغنّيان بعنتر وفتوحاته، يعاتبان مرارة العيش ولكنّهما يتغنّيان بعنتر وفتوحاته، كأنّ الفقر قد هان عليهما من أجل النّصر والكرامة والأمل (ص١١).

وفي سياق أوسع من هذا، يتنزّل النّوع الثّاني من العلاقات. وهو يفتح شخصيّات الكرنك على المجتمع عامّة وبالأخصّ على جهاز الدولة. ويتجلّى محور الصّراع بين قطبين كبيرين: «أسرة الكرنك» رمز فئات اجتماعيّة متفاوتة الآراء والمواقف ليناً وحِدّةً، استسلاماً ورفضاً؛ فالسّارد وقرنفلة والشبّان يجسّدون المواجهة؛ وأمّا الشّيوخ فيغلب عليهم الرضى واللامبالاة. والقطب الثّاني المقابل يمثّله «رجال الأمن»، «القوّة القادرة» الّتي تطول كلَّ شخصٍ وتعلم كلّ سريرة. وينتصب خالد صفوان رئيس المخابرات أو مدير السّجن والتّحقيق مجسّماً الطّرفَ الآخر في الصّراع، وقد صار عند أصحاب الكرنك «رمزاً من رموز حياتهم لا تكمل إلاّ به» (ص ٣٣)؛ فهو أبداً حاضر بينهم رغم غيابه (جسديّاً)؛ إنّه في أذهانهم وفي نفوسهم يسترق نواياهم الخفيّة، وينصت إلى أحاديثهم؛ ولذلك قال الرّاوي مخاطباً قرنفلة: «إذا دعت ضرورة إلى الخوض في موضوع وطنيّ فلنتكلّم متخيّلين أنّ السيّد خالد صفوان يجالسنا (ص ٣٦). وهو صراع غير متكافئ، جعل أسرة الكرنك، ولاسيّما الشبّان، في موقع الضّحيّة. فقد وقع إزعاج نسق العيش الهادئ أكثر من مرّة وتمّ الانتقال من الفرح إلى الحزن ثلاث مرّات متعاقبة ليستقرّ الحزن في النّهاية[11] معبّراً عن غياب الديمقراطيّة، محورِ الصّراع الأساسيّ في رواية **الكرنك**.

وقد يختار السّارد أن يترك الشّخصيّات تفصح عمّا في نفوسها دون تدخّلٍ منه ـ إلاّ ليسأل ويدفع الحوار. ولذلك خصّص فصلينْ شبيهين بالترجمة الذّاتيّة إذ يقول اسماعيل الشّيخ: «إنّي ابن بيئة فقيرة جدّاً.. أبي عاملٌ في مطعم كبدة، أمّي بيّاعة سريحة...» (ص ٤٨). وعن زينب نجده يقول: «وهي قد نشأت في بيئة اسماعيل وفي ربعه. أبوها بيّاع لحمة رأس وأمّها في الأصل غسّالة...» (ص ٨٠). وإذ يتمّ تقديم الشخصيّتين من حيث الهيئة والفقر والنّبوغ والانتماء والثّقافة، فإنّ الغاية هي إبرازُ التحوّل الّذي سيلحق بهما وتسلّطه عليهما قوى خارقةٌ. والغاية كذلك هي إبراز حقيقة أنّ الإنسان بإمكانه أن يتحدّى ظروف بيئته القاسية إثباتاً لوجوده ولقدرته على الفعل؛ وفي هذا الصدد يقول اسماعيل:

«لعلّ أبي كان يتمنّى لي الفشل حتّى يتخلّص مني بإلحاقي بحرفة مثل إخوتي، ولكنّي خيّبت ظنّه وواصلت النّجاح حتّى نلت الثانوية العامّة، وأمكنني الالتحاق بكليّة الحقوق..» (ص ٥٠). وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى زينب فقد: «تقدّم لطلب يدها تاجر دجاج يعتبر في الحي الفقير من الأغنياء. كان في الأربعين، أرمل، أباً لثلاث إناث متزوّجات رحّبت به الأمّ لينتشل بنتها من الربع والتعب الفارغ ويهيئ لها حياة سعيدة، وعندما رفضت زينب غضبت الأمّ..» (ص ٨٢).

بيد أنّ هذا الصّمود والتحدّي سينعدمان عند مواجهة «القوّة القادرة» أي رجال المخابرات. ويتمّ عجز الشّخصيّة عن المواجهة نهائيّاً رغم القدرة الّتي كانت تملكها سابقاً. وهكذا تصبح الترجمة الذّاتيّة موظّفة لإبراز ظاهرة الانهيار والسّقوط..

والملاحظ في هذا المجال أنّ أغلب شخصيّات **الكرنك** يتّسمون بصفة التحوّل وعدم الثبات على الهيئة الأولى. إلاّ أنّ هذا التحوّل لا يبدو في الحقيقة تلقائيّاً نابعاً من الشّخصيّة ذاتها. فانتقال قرنفلة مثلاً من الفرح إلى الحزن أملاه عليها اعتقالُ حلمي حمادة المتكرّر ثمّ موتهُ. كذلك فإنّ التحوّل الّذي نلمسه عند اسماعيل وزينب هو تحوّل نحو السّلب سلّطته عليها ظروفُ الحياة السّياسيّة العامّة. بل إنّ تحوّل خالد صفوان ذاته ـ وقد ظهر في الفصل الأخير يدخل الكرنك في هيئة الغريب الواعظ الّذي امتلك الخبرة والقدرة على تحليل الأوضاع ـ ليس تحوّلاً تلقائيّاً، وإنّما حدّدته الظّروف السّياسيّة: فهو قد قُبض عليه إثر هزيمة ١٩٦٧ وقضى في السّجن ثلاث سنوات.

وإنّ الرّواية إذ تؤكّد التحوّلات السلبيّة، تخفي وراء ذلك نقدَ الأوضاع العامّة المتردّية في تلك الفترة. وقد اختزلها هذا الحوار بين السّارد وزينب:

ـ زينب أنت مازلت شابّة في مطلع الحياة وسوف يتغيّر كلّ شيء.
ـ إلى أحسن أم إلى أسوأ؟
ـ لا يوجد أسوأ ممّا نحن فيه فلابدّ أن يكون التغيير إلى أحسن. (ص ٩٦).

ولاشكّ أنّ السّارد قد أصرّ على هذا التفاؤل وجعل شخصيّة منير أحمد ـ في الفصل الأخير ـ رمزاً له إذ قال:

ملت نحو منير أحمد وقلت:
ـ لعلّ أيّامكم تكون أفضل. (ص ١١٤).

٥ ـ بنية المكان

أ ـ مدخل عام

انتقلَ مفهومُ المكان من مجرّد الإطار في القصص الكلاسيكي إلى

(١١) استقرّت قرنفلة في آخر الرّواية على لباس ثوب الحداد: «أمّا قرنفلة فقد انزوت في ثوب الحداد تراقب وتصغي أحياناً ولا تخرج من الصّمت» (ص ١٠٣).

«بنية دالّة تسهم في تقصّي المعنى العام للوقوف على الدالّ الأساسيّ القابع في قاع النّصّ»[١٢]. وأصبح الاعتناء بالإطار المكانيّ من سمات النقد القصصيّ الحديث. وتبيّن أنّ بعض الرّوايات تجعل منه عنصراً أساسيّاً إلى درجة اعتباره في مقام البطل الحقيقيّ[١٣]. ولم يعد المكان يُقصد في حدّ ذاته أو ينظر إليه معطى محايداً يدلّ على واقعيّة الحدث وانسياقه في عالم مختلف؛ بل أصبحت طرافته في كثافة دلالته، وفي الأبعاد الّتي يحويها وفي طبيعة العلاقة الّتي ينتجها مع الشّخصيّات، وفي الأشياء الّتي تنكشف وتوصف بأنساق تعبيريّة مخصوصة باعتبار «أنّ كلّ شيء في القصّة يشكّله اللّفظ»[١٤].

ولقد طالعتنا الدراسات الحديثة بعدّة نظريّات تخصّ المكان كالحديث عن المكان الأصل (Espace Initiale)، والمكان المجاور (Espace Paratopique)، أو عن المكان الدّاخلي أي الجسد اللّصيق بالفرد، والمكان الخارجي الفسيح أو عن نماذج معيّنة مثل البحر ورموزه والصّحراء وتقابلها مع العمران والجبل وإمعانه في الهروب وغيرها من الأبعاد الّتي نستشفّ من تنوّعها نظرةً إلى المكان تأويليّةً عميقة يرتقي بها هذا الإطارُ القصصيُّ من مسرح جامد إلى عنصر جمالي فعّال في الأحداث مؤثّراً في النّفوس.

والملاحظ أنّ كلّ رواية، بل كلّ نصّ قصصيّ حتّى وإن كان متجذّراً في تراثنا العربيّ القديم[١٥]، يذكر المكان ويشكّله في بنية مخصوصة تختلف من نصّ إلى آخر. ولئن كانت الرّوايات الحديثة أكثرَ وعياً بأهمّية هذا المعطى، فإنّ ثمّة نماذج قصصيّة قديمة ذات بال لكونها لا تخلو من طرافة فنّيّة في تنسيق بنية المكان وفي تكثيف الإشارة إليها حتّى تبلغ حدّاً من التفاعل مع الأحداث[١٦]. ونخلص من خلال هذه المقارنة إلى تأكيد حضور المكان في القصص بكيفيات مختلفة، وإلى ضرورة دراسته تقصّياً لمجالات الإبداع الرّوائي.

ب ـ تجلّيات المكان في الكرنك

لا مناصّ من الإقرار بأنّ المكان في رواية **الكرنك** يحتلّ موقعاً هامّاً نظراً إلى حضوره المطّرد في مستوى الدّالّ وإلى وظائفه المتنوّعة في مستوى الدلالة. ويتجلّى هذا الحضور بدءاً بالعنوان الّذي لم تكن الرّواية لتوسم به لولا محوريّته في بناء السّرد وفي تأطير الأحداث. والأقرب إلى الاحتمال أنّ نجيب محفوظ كان واعياً بهذه الرؤية، وقد تعوّد على ما يماثلها في رواياته السّابقة ، استناداً إلى حرص الرّاوي منذ الجملة السّرديّة الأولى على تحديد مفهوم العنوان؛ فهو يطالعنا بقوله: «اهتديت إلى مقهى الكرنك مصادفة» (ص ٣). فيتحدّد لدى القارئ معنى العبارة ونعلم أنّنا بإزاء مقهى، ذلك المكان الّذي يحضر في روايات نجيب محفوظ بصفة مكثّفة فلا تكاد تخلو منه الرّوايات ذات الصّبغة الذهنيّة ذاتها. ومردّ ذلك، فيما يبدو، إلى تمركز الأحداث في المدينة خاصّة، واعتبار المقهى من مقوّمات الأدب الواقعيّ المعن في قضايا المجتمع والمعبّر عن مشاغل النّاس على اختلاف مراكزهم الاجتماعيّة ومواقفهم الفكريّة (فالمقهى يضمّ جميع الفئات).

وعلى هذا النحو بدا **الكرنك** في هذه الرّواية. فهو مجمع نماذج بشريّة متعدّدة: نساء ورجال، شبّان وشيوخ، فقراء وأغنياء، أصحاب نفوذ وبسطاء. إنّه رمز المجتمع بأسره؛ فهو صورة مصغّرة للمدينة، تلك «المدينة الكبيرة» ـ أيّ القاهرة ـ الّتي يقع المقهى في وسطها. وهذا الحرص على تحديد الموقع: «وسط المدينة الكبيرة»، دليل على نموذجيّة المكان واختزاله المجتمع عامّة.

وإضافة إلى بروز المكان من خلال العنوان، فإنّ ذكره يتواتر في كلّ الفصول لسبب واحد، وهو أنّ الأحداث جميعها تُروى في المقهى في ركن ما حول مائدة الشّيوخ أو مائدة الشبّان أو قريباً من كرسيّ الإدارة حيث تجلس قرنفلة. لذلك فإنّه يُعدُّ المكانُ الأصلُ أو المحورُ، وأمّا ما عداه ـ مثل شوارع المدينة ـ فأمكنة مجاورة فرعيّة.

ومنذ النّظر في الصّفحات الأولى، يلاحظ القارئ كثافة وصف المكان: فهو «كأنّه حجرة كبيرة ليس إلّا ولكنّه أنيق وشيّق، مورق الجدران، جديد الكراسي والموائد، متعدّد المرايا ملوّن المصابيح، نظيف الأواني» (ص ٤)؛ والقهوة فيه «فاخرة والماء نقيّ عذب والفنجان والكوب آيتان في النّظافة» (ص ٦)؛ والنّاس الّذين يرتادونه «كأنّهم لصغر حجمه أسرة واحدة». ويبرز من خلال هذه الشّواهد أنّ الوصف ـ وإن توقّف معه السّرد ـ ليس وصفاً جامداً بل هو يحمل أبعاداً ووظائف، ويعكس رؤيةَ السّارد للأشياء وعلاقته الحميمة بالمكان. وهي علاقة انسجام سرعان ما تنامت منذ أن عَثر على هذا المقهى مصادفةً، ولذلك يكرّر القول: «ومنذ تلك السّاعة صار مجلسي المفضّل. رغم صغره وانزوائه في شارع جانبيّ صار مجلسي المفضّل» (ص ٣). ثمّ ها هو يخاطب نفسه قائلاً: «اللّهم إنّي أحبّ هذا المكان» (ص ٤). وبموجب هذه العلاقة الوطيدة تكتسي الأشياء داخل المكان بعداً وظائفيّاً، وينبثق من ثمّة التركيزُ على الأناقة والصّفاء والعذوبة. فالرّاوي ينظر إلى هذه العناصر من

(١٢) رضا بن حميد، المكان في «اللّصّ والكلاب»، بحث مرقون في نطاق شهادة التعمّق، ١٩٩٠.

(١٣) عبدالرحمن الشرقاوي، **الأرض** (القاهرة: دار غريب للطّباعة)؛ حنّا مينة، **الياطر** (تونس: دار الجنوب للنّشر، ١٩٨٢).

(١٤) دروس الأستاذ توفيق بكّار، **الزّمان والمكان في القصص** (شهادة التعمّق ١٩٩٠).

(١٥) **مقامات الهمذاني، أخبار كتاب الأغاني للأصبهاني. نوادر بخلاء الجاحظ**... وغيرها.

(١٦) نذكر بالأخصّ كتاب أبي العلاء المعريّ: **رسالة العامل والشّاحج** (مصر: دار المعارف، ١٩٧٥).

زاوية نفسيّته المستقرّة الهادئة، ولذلك ارتأى أنّ الكرنك «يصلح استراحة لجوّال مثل (ــه) وعزم على أن يكون «مستقرّه كلّما سمح الزّمان» (ص ٦).

واللاّفت للنّظر هو أنّ وصف المكان مختصّ بالتنامي والتحوّل وخاضع لثنائيّة الرّغبة والنّفور. وتتجلّى هذه الظّاهرة مع شخصيّتين أساساً هما: السّارد وقرنفلة في علاقة كلّ منهما بفضاء المكان.

فالفضاء ـ محبّب إلى الرّواي وإلى قرنفلة زمنَ الصّحو والصّفاء والهدوء والإحساس بالسّعادة.. بيد أنّ صورته تنقلب تماماً عند اعتقال الشبّان فيتحوّل المكان إلى جحيم لا يطاق ويعبّر الرّاوي عن ذلك قولاً: «وقلت لنفسي إنّ المقهى بدونهم لا يحتمل» (ص ٣٤). في حين تعبّر قرنفلة عن هذا النفور فعلاً: «ومن شدّة الأسى صعدت إلى شقّتها» (ص ٢٩). ثمّ إنّ تلك الموائد الجديدة والجدران المورقة لا تلبث أن تتحوّل نحو السّلب في قوله: «وشككنا في كلّ شيء حتّى الجدران والموائد» (ص ٣١) لتصبح عاملاً آخر من عوامل النّفور. فالمكان إذّاك مندرج في صميم الأحداث، منغمس في نفوس الشّخصيّات، يتحوّل بتحوّلاتها وينفعل لما يطرأ عليها من تغيير. والأشياء الّتي توصف فيه ـ وصفاً إيجابيّاً في البدء ـ لا توصف اعتباطاً بل غايتها إبراز هذا التقابل بين الصّفو والكدر وتلك الحركيّة في إطار الأحداث عامّة. ومن عناصر المأساة في بنية الرّواية أنّ العلاقة بالمكان تتحوّل نحو السّلب تماماً مثل تحوّل الشّخصيّات. لذلك ليس بالإمكان الفصل بين مستويات القصّ المتداخلة، وهي الطّرافة الّتي تميّز رواية **الكرنك**. وليس ثمّة مغالاة إذا زعمنا أنّ الكرنك يكاد يكون شخصيّة حيّة نابضة بل يكاد يكون بطل الأحداث الأساسيّ. ولعلّ غاستون باشلار قد اختزل هذا المعنى بقوله النّظري: «إنّ المكان الّذي ينجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكاناً محايداً ذا أبعاد هندسيّة فحسب..»(١٧).

ولم ينف التركيز على المقهى، باعتباره المكان المحوريّ، وجودَ أمكنة أخرى مجاورة قريبة أو بعيدة، أحياء سكنيّة مثل «حارّة دعبس بالحسينيّة» أو بلدان مثل «أمريكا» و«فلسطين»... وقد أشار إليها السّرد في إطار الاسترجاع خاصّة.. غير أنّ من أبرزها ـ سواء من حيث تواتر ذكره أو من حيث دلالته ـ هو السّجن. وهو ينتصب في فضاء غير معلوم أو موصوف إذ لم يذكر الرّاوي الشّارع أو الجهة الّتي يوجد فيها، على عكس اعتنائه الدّقيق بوصف المقهى. لقد بدا السّجن مكاناً تلفّه هالة من الغموض والرهبة والسّريّة تماشياً مع حالة الخوف الّتي كانت تنتاب الشّخصيّات كلّما تدارسوا «موضوعاً وطنيّاً».

(١٧) غاستون باشلار: **جماليّات المكان**، ترجمة غالب هلسا (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٧).

وينتصب السّجن في أبعاده الرمزيّة مقابلاً المقهى. فالحركة الّتي تحصل للمعتقلين حركة ذات طرفين: من المقهى إلى السّجن ومن السّجن إلى المقهى. ثمّ إنّ المقهى نفسه ـ نظراً إلى تراكم الإرهاب النّفسيّ ـ يستحيل إلى سجن. لذلك يرمز هذا التقابل إلى ارتباط المكان بمفهوم الحرّيّة. تقول سيزا قاسم:

> ويرتبط المكان ارتباطاً لصيقاً بمفهوم الحرّية. وممّا لاشكّ فيه أنّ الحرّيّة ـ في أكثر صورها بدائيّة ـ هي حرّيّة الحركة. ويمكن القول إنّ العلاقة بين الإنسان والمكان ـ من هذا المنحى ـ تظهر بوصفها علاقة جدليّة بين المكان والحرّيّة، وتصبح الحرّيّة في هذا المضمار مجموعَ الأفعال الّتي يستطيع الإنسان أن يقوم بها دون أن يصطدم بحواجز أو عقبات، أي بقوى ناتجة عن الوسط الخارجي، لا يقدر على قهرها أو تجاوزها(١٨).

إنّ هذا ما تمّ فعلاً في العلاقة بين السّجن والمقهى فقد بدا الأوّل فاعلاً قادراً في حين كان المقهى مفعولاً به متقبّلاً الخرق والانتهاك.

٦ ـ خاتمة

إتّسمت **الكرنك** بخصائص قصصيّة ذات بال. وكان بناؤها الفنّيّ متميّزاً موظّفاً لخدمة المعاني وللتّعبير عن الحدث السّياسيّ ومخلّفاته. وهذا الحدث هو ثورة ١٩٥٢ وما بعدها. ولئن استطاعت هذه الثّورة ـ حسب المراجع التّاريخيّة ـ أن تحدث بعض التغيير فإنّها ـ وهذا ما ألحّت عليه الرّواية ـ لم تُرسِ الديمقراطيّة: فكانت ملاحقة القوى المعارضة وكانت الاعتقالات والتحقيقات.. وبدا غرض الرّواية الأساسيّ نَقْدَ الثّورة لتغييبها الديمقراطيّة. وقد اطّرد هذا الغرض من خلال تواتر ذكر الثّورة ـ حوالي اثنتين وثلاثين مرّة دون إحصاء الضّمائر العائدة عليها ـ كما احتوت الرّواية على تواريخ أخرى بارزة في حياة مصر السّياسيّة مثل الهزيمة وجماهير ٩ ـ ١٠ يوليو...

ولئن وقع التركيز في هذا البحث على جوانب قصصيّة ثلاثة هي السّرد والشّخصيّات والمكان، فإنّنا نرجو الرّجوع إلى بحث آخر لنا عنوانه: «بناء الزّمان في الكرنك»(*).

كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
بالقيروان
تونس

(١٨) سيزا قاسم: مشكلة المكان الفنّي، ليوري لوتمان، تقديم وترجمة سيزا قاسم، **مجلّة عيون المقالات** عدد ٨، ١٩٨٧، ص ٦٢.

(*) راجع **مجلّة الآداب**، عدد ٩/١٠، أيلول/تشرين الأوّل، ١٩٩٢.

النّاطور الصغير

حسين إبراهيم

إعلان

عُذراً إنْ أُرهِقَ خاطِرُكم بعلّيٍ
أو نُذْرَا
فعليّ يَحْبُكُ قِصَّتَهُ بهلالٍ يَعْتَرِشُ البسمه.
مهلاً، لا تتولّوا
بالصدّفة صار عليٌ ناطوراً
بالصدفْه
بالصدفة صار أباً لأبيهْ
أنتم أعلنتم ألاّ ذنبَ لكم
وعليٌ يُعلن قصّته بهلالٍ يعترش البسمه

كشف لثام

ـ إنّي ابنُ ثمانٍ أو أكثرُ
لا أذكُرْ
وَلَدُ الشَّبَحِ المُلْتَفِّ بموتِ البهجه
يحكي عن ليلى الذئبةِ أو عن قيسِ النعجه
يشكو القُرْحَةَ والزمنَ الملعونَ وغدرَ الزوجه
ينتظرُ الفرَجَ المبحوحَ وأجري
وأنا طفلُ آسٍ
آتي لأجسَّ عليلا
وأُسرِّبَ من عينيَّ الحَوْلاوَيْنِ قليلا
نظرةَ عطفٍ تُشعِلُ في
أَخَوَيَّ الأجملِ ناصيةً مني والأنضرْ
ثورةَ حظٍ عاثرْ
وأعودُ لأغسلَ أدراج المبنى حتى الدَّوْرِ العاشرْ
وألمَّ بقايا عيشِ الناسِ الفاخرْ
وبقايا اللحمِ «المَقْليِّ المَقْلوِّ»
على اللغتين تصحُّ
كما أنبَاني جارُ الدَّوْر الأولْ
لم أفهمْ ذلكَ بل لم يَفهمْ
أنيَ من سنةٍ لم أدخل مدرسةً
لم أفتحْ دفترْ
وأبي لم يقدرْ
أن يبتاعَ ليَ «المريولَ» الأخضرْ

عَوْد على بَدء

مازال أبي مصفرّاً
ينتظرُ الفَرَجَ المبحوحَ وأَجْرِي
وَذَوِيْ الأحسابِ المعدوده
ليدسُّوا في يَدِهِ المَمْدُودَه
وعداً بمساعدةٍ وثلاثَ سجائرْ

بيروت

قصّة قصيرة

طريق الآلام

كلاريس ليسبكتور(*)

ترجمها عن الإنجليزيّة

خليل كلفت

كانت ماريا داس دوريس خائفة. لقد كانت خائفة بالفعل!

بدأ الأمر عندما لم تأت دورتها الشهريّة. أدهشها هذا لأنّها كانت في غاية الانتظام.

مرّ أكثر من شهرين، لكن شيئاً لم يحدث. ذهبتْ إلى طبيبة نساء. وكان تشخيصها وجود حملٍ واضح وبصورة قاطعة.

«هذا لا يمكن أن يكون!» صرختْ ماريا داس دوريس.

«لم لا؟ ألست متزوّجة؟»

«بلى، لكنّني عذراء، لم يَمْسَسْني زوجي أبداً. أوّلاً لأنّه شخص صبور، وثانياً لأنّه نصف عاجز. بالفعل».

حاولت طبيبة النّساء أن تجادل:

«مَنْ يدري، ربّما قمتِ أنتِ ذات ليلة بـ. . .»

«أبداً! أبداً على الإطلاق!».

«في هذه الحالة»، ختمت طبيبة النّساء، «لا أدري كيف أُفسِّر ما حدث. أنتِ الآن في نهاية الشهر الثّالث».

غادرتْ ماريا داس دوريس عيادة الدّكتورة ورأسها يدور. واضطرّتْ إلى التوقّف عند مطعم واحتساء بعض القهوة، لكي يكون بوسعها أن تفهم ما جرى.

ما هذا الّذي يحدث؟ استولى عليها غمّ شديد. غير أنّها غادرتِ المطعمَ أهدأ بالاً إلى حدّ ما.

وفيما كانت تسير عائدة إلى البيت، اشترتْ سُترة صغيرة جدّاً للطّفل، زرقاء، لأنّها كانت واثقة أنّه سيكون ولداً. بأيّ اسم تُسمّيه؟ كان هناك اسم واحد يمكنها أن تُسمّيه به: يسوع.

في البيت وجدتْ زوجها ينعم مسترخياً، يقرأ الجريدة. أخبرتْه بما حدث. فأجفل:

«إذن أنا القدّيس يوسف؟».

«صحيح»، جاء الردّ المقتضب.

وغرقا كلاهما في تفكير عميق.

أرسلت ماريا داس دوريس الخادمة لشراء الفيتامينات الّتي كانت طبيبة النّساء قد وصفتها لابنها.

ابنها المقدّس. لقد اختارها الربّ لتمنح العالم المسيحَ الجديد.

اشترتْ مَهْداً أزرق. وبدأت تحوك سُترات صغيرة وتصنع أقمطة ناعمة.

وفي هذه الأثناء كَبُر بطنها. وكان الجنين يفيض حيويّة: كان يرفس بعنف. وفي بعض الأحيان تطلب من القدّيس يوسف أن يضع يده على بطنها ويتحسّس الابن وهو يتحرّك بالداخل بكلّ ذلك النّشاط. فتمتلئ عينا القدّيس بالدّموع. كان الجنين بسبيله إلى أن يغدو يسوعاً عنيفاً. وكانت تحسّ بأنّها تمتلئ نوراً.

روتْ ماريا داس دوريس قصّتها الرهيبة لصديقتها الصدوق. فأجفلتْ هذه بدورها:

«ماريا داس دوريس، يا له من مصير ممتاز لك!».

«ممتاز، نعم»، تنهدّت ماريا داس دوريس. «لكنْ ماذا يمكنني أن أفعل لأمنع ابني من السير في طريق الآلام؟».

«صَلِّي»، نصحتْها الصّديقة، «صَلِّي كثيراً».

وهكذا بدأتْ ماريا داس دوريس تؤمن بالمعجزات. فذات مرّة

(*) كلاريس ليسبكتور ١٩٢٥ - ١٩٧٧: كاتبة برازيليّة تنتمي إلى جيل ما بعد الحرب العالميّة الثّانية، وتعدّ أبرز كاتبة برازيليّة، بل أمريكيّة لاتينيّة معاصرة في رأي كثير من النقّاد. تعدّدت رواياتها منذ ظهرت روايتها الأولى في ١٩٤٣ حتّى صدور روايتها الأخيرة العاطفة حسب ج. هـ.، بالإضافة إلى مجموعاتها القصصيّة العديدة وكتاباتها للأطفال. وقصّة «طريق الآلام» هي من مجموعتها محطّات الجسد الصادرة في ١٩٧٤ (المترجم).

اعتقدت أنها رأت مريم العذراء تقف إلى جانبها، وتبتسم لها. وفي مرّة أخرى، صنعت المعجزة بنفسها. كان زوجها مُصاباً بجرح مفتوح في ساقه، وقبّلتْ ماريا داس دوريس الجرح، وفي اليوم التالي اختفى الجرح ولم يترك أثراً.

كان الجوّ يزداد برودة، كانوا في شهر يوليو. وكان من المنتظر أن يولد الطّفل في شهر أكتوبر.

لكنْ أين كان بوسعهما أن يجدا إسطبلاً؟ لن يكون هذا ممكناً إلاّ إنْ كانا يعيشان في مزرعة هناك في ريف ميناس جيرايس. ولهذا قرّرا الذهاب إلى مزرعة العمّة مينينيا.

كان ما يقلق ماريا داس دوريس هو أنّ الطّفل لن يُولد في الخامس والعشرين من ديسمبر.

كانت تذهب إلى الكنيسة كلّ يوم، وتجثو عدّة ساعات رغم بطنها المنتفخ. ثمّ اختارت مريم العذراء أمّاً لطفلها في العماد. وهكذا اختارت المسيح أباً له في العماد.

مرّ الوقت. وصارتْ ماريا داس دوريس وحشيّة. وانتابتها رغبات غريبة، من قبيل الرغبة في تناول عنب مثلّج. وذهب القدّيس يوسف معها إلى المزرعة. وواصل ممارسة نجارته هناك.

ذات يوم خَشَتْ ماريا داس دوريس بطنها أكثر ممّا ينبغي. وتقيّأت وصرختْ. وفكّرت: لقد بدأ طريق آلام ابني المقدّس.

على أنّه بدا لها أنّ الطّفل سيُصلب عند بلوغ سنّ الرجولة إنْ هي تركته على اسم يسوع. فكان من الأفضل أن تمنحه اسم عمانويل. وهو اسم عادي. اسم جيّد.

انتظرتْ عمانويلَ جالسةً تحت شجرة جابوتيكابا. وراحت تفكّر: «عندما تأتي السّاعة، لن أصرخ، بل حسبي أن أقول آه، يا يسوع!»

وأكلتْ كرز الجابوتيكابا. أكلتْ، حتّى التّخمة، أمّ يسوع.

العمّة، المستغرقة في الأمر تماماً، زيّنت الحجرة بستائر زرقاء. وصار الإسطبل مهيّأ بالرائحة الزكيّة الطالعة من أبقاره.

في اللّيل تطلّعتْ ماريا داس دوريس إلى السّماء المرصّعة بالنّجوم بحثاً عن النجمة الهادية. مَنْ سيكون المجوس الثلاثة؟ ومَنْ سيأتيه بالمرّ واللّبان؟

وكانت تقوم بجولات طويلة لأنّ الدكتورة نصحتها بالمشي كثيراً. وترك القدّيس يوسف لحيته الشيباء تنمو، وطال شعره لينسدل إلى كتفيْه.

كان من الصعب الانتظار. فالوقت لم يكن يمرّ. وكإفطار صنعتْ لهما العمّة كعكاً قليلاً تفتّت داخل فميْهما. وجعل البرد أيديهما صلبة حمراء.

في اللّيل أشعلوا النّار وجلسوا حولها يستدفئون. ووجد القدّيس يوسف لنفسه عصاً من عصيّ الرعاة. ولأنّه لم يغيّر ملابسه، فقد كانت تنبعث منه رائحة خانقة. وكانت سُترته من قماش قطنيّ رخيص. وكان يشرب الخمر بجانب الموقد. وكانت ماريا داس دوريس تشرب لبناً أبيض غليظ القوام، وفي يدها مسبحة.

ذهبتْ لتتفقّد الأبقار في الإسطبل. مبتهجةً ومُبْكِرةً. وأخذت الأبقار تخور. فابتسمت لها ماريا داس دوريس. وكان الكلّ متواضعاً: الأبقار والمرأة. كانت ماريا داس دوريس على وشك أن تصرخ. وقامت بترتيب القشّ على أرض الإسطبل، وأخذت تُعِدّ مكاناً يمكنها أن ترقد فيه عندما تأتي السّاعة، ساعة الإشراق.

ذهب القدّيس يوسف، ومعه عصا الرّاعي، ليتأمّل فوق الجبل. وأعدّتْ العمّة لحم الخنزير المشوي، وأكل الجميع كالمجانين. على أنّ الطّفل لم يشغل نفسه بالمجيء.

إلى أن أحسّت ماريا داس دوريس ذات ليلة، في الثّالثة صباحاً، بأوّل ألم. أشعلتْ المصباح اللّيلي، أيقظت القدّيس يوسف، أيقظت العمّة. لبسوا ثيابهم. وبمشعل يضيء الممرّ، شقّوا طريقهم عبر الأشجار صوب الإسطبل. وتلألأتْ نجمة ضخمة في السّماء السّوداء.

الأبقار، وقد أفاقت من نومها، غدتْ خائفة وأخذت تخور.

وسرعان ما عاودها الألم من جديد. وعضّتْ ماريا داس دوريس على يدها لئلاّ تصرخ. ولم يكن الفجر ليبزغ.

كان القديس يوسف يرتعش من البرد. وأما ماريا داس دوريس فكانت تنتظر راقدة على القشّ، تحت بطانية.

ثمّ عاودها ألم حادّ حقّاً. «آه، يا يسوع»، بهذا أنّتْ ماريا داس دوريس. «آه، يا يسوع»، بهذا بدا أنّ الأبقار تخور.

وكانت النّجوم في السّماء.
وعندئذٍ حدث الأمر.
وُلد عمانويل.
وبدا أنّ الإسطبل يسبح في النّور.

كان طفلاً قويّاً وجميلاً، وأطلق صرخة حادّة في جوّ الصّباح الباكر.

قطع القدّيس يوسف الحبل السُّريّ. وابتسمتْ الأمّ. وبكتْ العمّة.

ولا أحد يعرف ما إذا كان قد كُتب على هذا الطّفل أن يسير في طريق الآلام، الطّريق الّذي يسير فيه الجميع.



موت النجّاب

«باب اللحود مش زيّ باب البيت كتفك عريض وازاي خشّيت»
(عدودة مصريّة)

خيري عبد الجواد

حتّى عبد الرسول النجّاب رأى بنفسه رؤيا موته. ففي الفجر قام من نومه فزعاً، أشعل لمبة الجاز وجلس على الدكّة التي كان ينام عليها في ركن عشّته الخوص. وضع رأسه بين رجليه بعض الوقت، وأحسّ بخيوط الفجر الأولى فقام وتوضّأ وصلّى ركعتي السنّة أتبعهما بركعتي الفرض، وحين انتهى بحث عن عصاه التي يتوكّأ عليها وطبلته الصغيرة المبطّطة، وقطعة الجلد التي ينقر بها على الطبلة. خرج وأغلق الباب وراءه، وكعادته كلّ يوم رفع يده إلى جبهته جاهراً بالسلام: السلام عليكم دار قوم مؤمنين، أنتم السابقون ونحن بكم لاحقون. ثمّ سار بين المقابر المرصوصة بشواهدها القصيرة، متوقّفاً أمام كلّ مقبرة قارئاً الفاتحة على أهلها ذاكراً أسماء ساكنيها. فكّر: اليوم تكون من أهل الترب يا واد يا عبد الرسول، سنوات طويلة مرّت هنا وأنت لا تدري، لا عيّل ولا تيّل، لا أهل ولا صحبة ولا يحزنون، كلّ ما تفعله أن تزعق كما الغراب النوحي حتّى تشاءمت الناس منك، فهربت إلى هنا، حيث الصمت سيّد كلّ شيء، لا أحد يسأل عنك إلّا إذا حدثت مصيبة، ساعتها، يجيئون إليك، يوقظونك في أيّة لحظة، فتأخذ عدّتك وترحل، تجوب القرى والبلاد، تنشر الخبر في كلّ مكان، فيأتي الجميع لوداع الفقيد، وترجع أنت إلى مقابرك في صمت، ياه، زمن غريب.

لمّا انتهى من مروره اليوميّ اتّجه إلى البلد وهو يجرّ رجليه جرّاً، وفي القلب كانت رجفة، كيف يخبر أهل البلد؟ وبأيّ طريقة يخبرهم؟ هل يصفونه بالجنون، أم أنّهم سيصدّقونه؟ هو الذي لم يكذب في حياته قطّ. في الزمن الفائت، ما كان يخرج من الترب إلّا لسبب، وكان ظهوره يعني سماع خبر موت أحد، اليوم سوف يخرج للمرّة الأخيرة، واليوم هو الوحيد العارف بمن سينعاه، لن يخبر أحداً بما رآه في منامه، هو على يقين ممّا رآه، فالرؤيا واضحة، وهي تعنيه هو دون غيره، وحدّث نفسه: طبّاخ السّم يذوقه. وأصبح الآن وسط اا وكانت الشمس قد طلعت فبانت الحواري الطينيّة الضيقة المندّاة ببخار الصبح، وبدأ الفلّاحون يخرجون بالبهائم في طريقهم إلى الغيطان، حين رأوه واقفاً طويلاً بجلبابه المقطّع وشعره الأبيض المنكوش ولحيته التي تغطّي رقبته. كان منظره مهيباً، ووقف الجميع ينتظرون خبر موت أهل البلد، وكان واقفاً لا يعرف من أين يبدأ. ولم تدم حالة تردّده، فقد وضع الطبلة في يده. وشبك عصاه في ذراعه، وأمسك الجلدة بين أصابعه، وبدأ ينقر نقرته المميّزة التي يعرفونها، والتي تبدأ بنقرة واحدة، ثمّ أربع نقرات متتالية هكذا: تم.. تتم تم تم. وبدا صوته ضعيفاً ومبحوحاً، وأصبح الآن عالياً صاخباً: البقاء لله وحده، يا أهل البلد، إنّا لله وإنّا إليه راجعون، عبد الرسول النجّاب يموت اليوم، الحاضر يعلم الغائب، ولا أحد يمشي لكم في مكروه. وكما توقّع، فقد التفّوا حوله أوّل الأمر، ثمّ ضحكوا وتفرّقوا، وحسبوه مجنوناً، لكنّه لم يتوقّف، مرّ على بيوت البلد كلّها بيتاً بيتاً، وبدأ العيال يلتفّون حوله ويمشون خلفه، يصفّقون ويشيرون إليه: المجنون أهو! وكثيراً ما أوقفه الناس ليسألوه: ما لك يا عمّ عبد الرسول؟ بُعد الشرّ عنك! لكنّه ما كان يجيب، فقط يضرب على طبلته زاعقاً وكأنّه لا يرى أحداً أمامه، حتّى انتهى من جولته فاستدار عائداً، وفكّر أنّ أحداً في البلد كلّه لا يصلح للقيام بما كان يقوم به، وأنّ عليهم أن يبحثوا منذ الآن. وواجهته مشكلة لم يفكّر فيها من قبل، أين سيدفنونه؟ الترب تملكها عائلات البلد، وكلّ عائلة لها تربها، وهو غريب وليست له عائلة، ولا توجد ترب للغرباء. وهزّ رأسه، سيتصرّفون على أيّة حال. وصل الآن إلى المقابر حيث يسكن، فتح باب العشّة وأسنده بحجر، وأمام الباب حفر حفرة صغيرة، لفّ الطبلة والجلدة في خرقة قديمة ووضعها في الحفرة، ردمها ودبّ عليها بكفّ يده حتّى تساوت بالأرض، جلس على باب العشّة وفرد رجليه أمامه، واستند بظهره لحائط البوص، وبجانبه وضع عصاه، وانتظر. وأمامه كانت ترتفع شواهد القبور، لامعةً في شمس منتصف النهار.

القاهرة



العباءة الرمادية

أحمد الشيخ

جاء رجل رماديّ الشعر معفَّر السحنة والثياب وحطَّ ثقله فوق المقعد المسند إلى جدار واجهة المقهى القديم في الميدان، وبين قدميه حطَّ حقيبة ملابسه التي توحي بالعسر ومشقَّة السفر. كانت على سحنة الرجل تكشيرة شاردة وهو يتأمل حركة الناس، مشغولاً على ما يبدو بالبنايات التي تبدَّلت. وكان من الواضح أن المعالم الثابتة في ذاكرته قد زالت وتوارت إلى حد مذهل، لعلها تبدَّلت وتلوّنت في غفلة منه ومنهم بجديد طارئ لم يحسبوا حسابه. حتى مشاعر الارتياح التي ظن أنه سوف يشعرها في تلك المدينة لم تظهر بوادرها، ولم يكن هناك حتى نظرة ألفة بينه وبين الناس الذين يعبرون على عجل، كأنه كائن آخر غيره جاء إلى مدينة من كوكب آخر بعيد، ولم يكن يملك غير ذاكرته التي تتشبث بكل ما يؤكد له على الأقل بأنه وُلد وتربّى في منعطفات هذه المدينة، وأنه يسعى في طرقاتها ودروبها صبياً وشاباً، ولا بدّ أنه الآن يرى بنظرته، وإن كانت شاردة أو خاطفة، إن قد وجده أصدقاء قدامى أو أقارب تجري في عروقهم قطرات من دمه نفسه. ولقد فكر قبل أن يجيء أنهم سوف يخطفونه في أحضانهم قبل أن يتعرف هو عليهم مثلما كان يحدث في الزمن القديم.

أسبل عينيه وجرَّب أن يتأكد من صحو ذاكرته وقدرتها على رسم صورة للميدان كما كان في الزمن الفائت، غابت في ذاكرته أجزاء وتاهت أجزاء وتنازعت لافتات الدكاكين التي غيَّرت واجهاتها عدة مرَّات، فتح عينيه ودقق أكثر في وجوه العابرين ليتعرَّف على واحد منهم فلم يفلح، نظر بتركيز أكثر وتساءل بينه وبين نفسه إن كان الناس هنا قد أصابهم الداء نفسه مثل الخلق هناك، وهل ركبتهم الهموم نفسها وتباعدوا بسبب الزحام؟ وردّ على نفسه بنفسه بصوت خافت حزين:

ـ كنت أعرف، أعرف بالتأكيد أسماء من يعبرون هذا الميدان في معظم الأحوال.

كان يكابد خيبة الرجاء في مدينة سعى إليها ليصالحها فأنكرته ولوت بوزها وتدثرت برماد عاصفة طارئة جفَّفت في شرايين ناسها الدم وشاخت ملامحهم قبل الأوان. وتذكر أنه لم ينقطع عن زيارتها لأكثر من عامين وعاد ليراها وقد ركبها وكل ناسها الجن والعفاريت. فاجأه الساقي بوقفته والسؤال عن مطلبه فأفاق نصف إفاقة وتحيَّر مرتبكاً، لكن الساقي أسعفه واقترح:

ـ مشروب مثلج يطرد الشرد يا أستاذ؟

أومأ موافقاً، ربما لأنه اكتشف بالفعل أنه في حاجة ملحة إلى مشروب بارد يطفىء الأشواق ويرطب الجوف العطشان. لعله في تلك اللحظة كان يلوم نفسه لأنه جاء إلى مدينته القديمة التي أصبحت لا تخصه. قبل المجيء كان يلوم نفسه على التكاسل والإرجاء، كان مصلوباً بين نارين، الرغبة في التباعد والاقتراب من الولد، جرحه الموروث الذي تجسَّد بشراً سوياً، والذي بحسابات كل العقول لا ذنب له في التواجد بتلك الكيفية في سكة عمره الذي ما استراح فيه يوماً. هو أخ لأب فشل في إقناعه ولو مرة واحدة بفكرة، وكان دائماً ينظر إليه باستخفاف الأب القادر المالك الحرّ في أن يعيش بحسب هواه حتى في سن العجز:

ـ «أي شوق للخلفة يا رجل وأنت في هذه السن؟»
ـ «ألسنة الناس مناشير تنهش سيرتك وأنت في الخامسة والسبعين».
ـ «أحفادك في عمرها يا رجل».

لكن الرجل لاذ بصمت مكابر، وعلى عادته لم يعلق بأكثر من نظرة استياء. ربما لو زوَّد هو الجرعة لأهانه الرجل ووبخه وقالها على عادته عندما لا تعجبه الكلمات:

ـ الرد فيك خسارة.

لعله خاف أيامها من دخول معركة خاسرة أخرى فكف عن المحاولة وهرب بالسفر إلى تلك المدينة الكبيرة التي يعيش فيها بغير

اختياره، كان في حقيقة الأمر يفر من رؤية الطقوس التي دعاه الرجل ليشهدها، وكانوا هم هناك ينظرون وينتظرون بتشفّ واستهزاء كيف ينفذ الرجل العجوز غرضه ويحقق الفكرة التي كبرت في دماغه وشرع في التجهيز لتنفيذها، وكان هو يعرف أنه عندما يركب رأسه بإرادته الصلبة التي لا تلين فإنه لا يعرف التراجع أو يفكر فيه، عناداً أو رغبة أو تأكيداً لنفسه بأنه بالفعل مالك لوعيه، وأنه لن يتزحزح خطوة ـ مهما كانت الاعتراضات ـ عن حقه في تقدير أمر نفسه بنفسه.

* * *

حدّثوه مراراً في زياراتهم الخاطفة عن زواج الرجل الكبير من بنت نواعم، كان يتسمع ويهز رأسه ولا يجرؤ على التعليق بكلمة، وكأن الأمر لا يعنيه رغم إدراكه وإدراكهم أنه يعنيه، ربما كان يتشكك في أنهم يأتون إليه خصيصاً لتحريضه أو استفزازه ليقول كلاماً في حق الرجل الكبير، ربما يسبه أو يلعنه أو يشكك في قواه العقلية فيستديرون على أعقابهم ويردّدون الوشايات عن الابن الجاحد الذي أخطأ في حق أبيه، طمعاً أو جبناً أو رهبة من مواجهته، كانوا يثرثرون:

- البنت صغيرة كما تعرف وسيرتها على كل لسان.
- أبوك رغم كبر السن بصحته وقادر على الخلفة.
- لو أنجب منها فسيظل المولود معلقاً في رقبتك ليوم الدين.
- نفرض أنّه سوف يعجز عن الإنجاب؟
- لا تستبعد من بنت نواعم أي شيء، والشرع هو الشرع.
- سكوتك لا يفيد.

وعندما تكلم سألهم عن كيفية الخروج من المأزق وقد وقعت الفأس في الرأس، تبادلوا نظرات السخرية الممزوجة بالشماتة وهزّوا الأكتاف. ساعتها سأل نفسه عن جدوى التعبير عن سخطه بالشكاية، وربما تأكد لديه أنه ومنذ الآن وحيد في بؤرة الحدث ونتائجه، وأنه ليس هناك إمكانية للخروج أو الفرار، لم يكن هناك أمامه غير الانتظار.

* * *

بعد موت الرجل بساعة أعلنت بنت نواعم أنها حامل في شهرها الثاني، وفي مندرة العزاء تسابقوا في التشكيك في دعواها وهو ساكت سكوت فريسة في قبضة فخ من صلب لا يرحم. وعندما حدّث امرأته في الأمر قالت إن في الأمر لعبة مدبَّرة، وفسّر هو الأمر على أنه مجرد حسابات محسوبة أو غيرة نسائية من بنت نواعم التي تفوقها جمالاً وشباباً وجرأة، لكنه مال إلى تصديق ما قالت به بعد سبعة أشهر من تلك الليلة إذ جاءته الأخبار بأن بنت نواعم وضعت بالفعل طفلاً، وأنها هددت باللجوء إلى المحاكم ضده ما لم يتنازل عن ميراثه للطفل مقابل أعباء التربية، وبحساباته كان التنازل أهون من دخول المحاكم وأحكام النفقة التي تخصم من المرتب بحسب الشرع والقانون. أصبح الميراث في حوزتها باختياره، وما تبقّى له من الأب غير طفل رآه ملفوفاً ومحمولاً على كتفها مرة، وكم كان يرغب على نحو غامض في رؤيته، مجرد رؤيته أو تحسس بدنه لكي يحكم بحسه الخالص إن كان بالفعل من نفس السلالة أو أنه كما يشاع ابن حرام طالع من حيث لا يعرفون ليغتصب حقوقه في الزمن الضائع.

* * *

حطّ الساقي زجاجة المياه الغازية الباردة أمامه فأعاده إلى المقهى والناس والصخب المباغت. كان سطح الزجاجة مغطى بذرات المياه الدقيقة التي تكثفت بفعل الرطوبة وبرودة السطح، لعله تذكر عطشه الشديد وهو يتحسس سطحها بأطراف أنامله في لهفة المشتاق إلى مجرد الاطمئنان إلى جرعة باردة في حوزته، لكنه رآه ماثلاً أمامه بوجهه الرمادي وجلبابه الرمادي وعباءته الرمادية وعلى رأسه الطربوش. كان الرجل الرمادي ينظر إليه بعينيه الرماديتين، وهو ينكمش داخل نفسه وينكمش، مذهولاً ومرعوباً ومكتوم الأنفاس من الهول الماثل أمامه، ليس فقط لأنه نفس الأب الذي مات منذ سنوات وقد عاد الآن ووقف قبالته، وإنما أيضاً لأنه عاد على نحو مغاير لصورته في سنواته الأخيرة.

كان الرجل الرمادي قد استعاد شبابه القديم وحيويته القديمة وشاربه الهتلري وقسوة تقاطيعه القادرة. أزاح الأب بيده كف الابن المفرود عن الزجاجة وأخذها. احتواها بين أنامله الغليظة ثم رفعها ناحية فمه وابتلعها في جرعة واحدة تماماً مثلما كان يَفْعَل في الزمن القديم، وبدا له وهو يضع الزجاجة الفارغة أمامه أنه يلومه ويوبخه ويتوعده بالعقاب الشديد عن خطأ لا بد أنه اقترفه وهو غافل عن نفسه. كانت أصابع يده المفرودة تلتف حول الزجاجة الفارغة، وربما كانت ترتجف ارتجافة محسوسة من رعب رؤية الأب الذي يبتسم باستهانة، نفس الابتسامة القديمة التي ترف على طرف شفتيه من ناحية اليمين قبل أن يستدير ويمشي مبتعداً وسط زحمة الميدان. وكان هو يتابعه بنظرة مشدوهة وهو يتباعد ويغطس في الطرف الآخر من الميدان ولا يظهر منه غير طربوشه القديم بينما تتداخل العباءة الرمادية في دوامات التراب المتناثر التي تعلو وتهبط على رؤوس الخلق. وكان حلقه أكثر جفافاً من كل الأوقات السابقة، ويده القابضة على الزجاجة الفارغة باستماتة وعجز تستشعر سخونة طارئة لها لسعة الجمر.

القاهرة



ميلاد

عبد الله خليفة

كان الكاتب جاثماً بين أفراد شلّته. أضواء وكؤوس شفّافة بالعطر، وموج البحر يتلألأ وراء الشّرفة، وكعكة كبيرة نُقشت عليها سنواته الخمسون بالحليب الذهبي. إلّا أنّه جلس كئيباً، صامتاً، تتراءى ذبذبات غريبة وراء ماء عينيه الأسود العميق.

مدير مجلّة ذو وجه صالح لكلّ الفصول والأغلفة، وفتاة جميلة وضعت قدميها المشتعلتين ضياءً وفتنة أمام وجهه، ونصف دستة من الرّجال المعتّقين في تفتيت اللّغة ولحوم الخراف، وثلاث سيّدات مرحات يُبعدن الخريف أبداً. . كلّ هذا الحضور المشعّ بالفكاهة والألق، لم يزحزحه من قبو حزنه.

لكنّه كان في داخله يتفجّر حيويّة وضجّة. تندفع ثيران نشطة في قلب التربة، وتصهل طاسات الأفراح بالرنين، ويجد نفسه بلا بدلة أو ربطة عنق، ببنطلونه العتيق ذاته ودرّاجته المتعتعة على الأرصفة، وهو يقتحم ذلك الزّقاق، ويدخل البيت الكبير، وحجرته الوحيدة الّتي اختارها، وهو يحيّي أهل البيت، جيرانه المختلفين، وينتزع سيجارة من علبة تبغ حديديّة، ويرتجف برداً بين الجدران، ويكتب بدفءٍ عنيف يتصاعد من نافورة داخليّة بهيجة.

صفّقوا، وقاموا، وقبّلوه وقبّلوا بعضهم بعضاً، واحتضنته شيخة، بجسدها الرّبيعيّ، ودكّان عطرها المفتوح. وصاحوا يريدون كلمة منه. تأمّلهم بحزن، وقال بجفاف، كأنّه يتدرّب على فتح علب السّردين بأظافره في الغرفة البعيدة:

ـ لن أطيل عليكم، ولن أتعبكم بكآبتي. لقد قرّرت اعتزال الكتابة. سأنهي حياتي الأدبيّة!

وكان للجُمل وقع نزول الأسهم في البورصة. أسئلة منفجرة وغمغمة وضحكات مكبوتة. وحده مدير المجلّة وقف صامتاً، وقال:

ـ هذا ما سمعته السنة الماضية!

وتنهّدت شيخة:

ـ تدع كتبك الجميلة، ومسلسلاتك المسلّية. . وكلّ هذه الثروة!؟

وقف بهدوء وجمود، لا ينتظر منهم موافقة. كان هذا القرار يعتمل في نفسه منذ مدّة طويلة. كانت وجوه أبطاله التلفزيونيّة، وحركاتهم المفتعلة، وجملهم الغبيّة، تجعله يتوارى عن الأنظار، ولا يقترب من أيّ حبل سميك قد يلتفّ حوله ويصير مشنقة. ورغم صيحات الإعجاب من أطفال الجيران، ونافورات الضّوء في عيون المارّة، فإنّ ضربة مباغتة على وجهه، وبيضاً فاسداً ظلّ يجمع بحيراته المتجمّدة على سيّارته، جعلته يزحف نحو قبو الندم المشتعل.

قال:

ـ إنّني لم أكتب شيئاً ذا قيمة سوى كتابي الأول. ذلك القميص الممزّق الّذي سرتُ به في المدينة المتبجّحة. عاري ودمي وناري. رويتُ فيه مأساة بلدتي، وجوهها وشيوخها المنطفئون وجذوعها الممتدّة كالأيدي إلى السّماء، أدخلتكم إلى معدتها الخاوية إلّا من الحصى. ثمّ عشرة كتب بليدة، ظلّت تطاردني كالشحاذين المسعورين. كرّرتُ فيها نكاتي ورقصاتي المجنونة تحت الشّبابيك. الآن سيسدل السّتار على أكذوبة كاتب.

صفّق الحاضرون وهم يصرخون ويبكون ويأكلون الكعكة والسّنوات الخمسين، واحتجّوا من بين أسنانهم، وفاضت بيرة وحيرة وضحك.

وكان هو يسير وحيداً على رصيف الأوراق الميتة. خرج من جسده المتخثّر. أوراق كثيرة نسخها شبحه المتواري. هو وحده الآن، يطير بقميصه المشتعل. يعرف أنّ البروق تمشي قرب الشّرفة، والأشجار ترتعش حبّاً.

ـ نعم. . العام الماضي. . حاولت. .

مضى يتكلّم، كأنّه يحدّث نفسه. ولكنّ صوته كان حاداً، وغريباً، ومألوفاً، يتدفّق من شلّالات بعيدة، يهدر فجأة، ويخفت بحدّة.

ـ كنت أقتربُ من نفسي.. حينذاك.. رأيتُ يديَّ فارغتين.. ووجهي يخصُّ شخصاً آخر. تساءلتُ: لماذا أسكنُ في بيته وأدمي جلدي بأمواسه؟ الورق الّذي أبحلق فيه دائماً، ما عرفته. من هذا الرّجل الواقف في المرآة؟ سأخرج من هذا المكان. سأتّصل بصاحبه كي يأخذه.. رأيت صورة أمّي وهي تغتسل على السّطح! تنتزع الماء بالمغرفة لينهمر فوق شعرها الأبيض.. كان هذا بيتنا في القرية. ضحكت. بكيت. أمّي ذابت هناك. الماء لايزال يطرطشُ على الإسمنت المتبعّج، وبركة كنتُ أزيحها بقدمي. وأغتسل معها ضاحكاً. أيّ ماء يستطيع غسلي الآن؟!

تطلّع فيه مدير المجلّة منزعجاً:

ـ ألا يستقيل أيضاً من هذه الحركات الصبيانيّة؟ وهذا الدّمع والهذيان؟ غداً سيتّصل بي لمتابعة حساباته وسيسأل عن اتّجاه الرّياح، ويغازل السكرتيرة. لِمَ هو وضيعٌ وتافه ومرتبك إلى هذا الحدّ؟ عليّ أن أتحمّل، وأغرق في الويسكي والمقبّلات وسهام الّتي تطالعني بودّ منذ بدء نافورة البكاء.

وسمعوا الكاتب يصرخ فجأة:

ـ كتب خاوية، مسلسلات فارغة لوّثتني! حين أردتُ أن أكتب قصّة قريتي، وعرضتُ أفكارها على المعنيّ بالأمر، حدّق فيّ مذهولاً وصاح: ألاتزال بقايا الهلوسة في دمك؟ حين حملتُ إلى أمّي نقود مسلسلي الأوّل أغلقت الباب في وجهي. ثمّ ماتت وأنا في مهرجان..

ابتسمت شيخة بودّ. إنّها تعرف لحظات صدقه الفاجعة النّادرة. يهتزّ كطفل ويبكي كأنّه يتعرّى، ممزّقاً جلده بأظافره. يروي لها أشياء فظيعة. صناديق معلّقة وأجسام ممدّدة فارغة من الماء. أفواه تغوص في المزابل. قبضات مشتعلة. صراخ، صراخ ونحيب، ثمّ يهدأ ويحتسي مياه كلّ الزّجاجات، ويذهب معها إلى شقّة أصدقاء فيحشّش ويرقص، وفي الظّهر يركض بائعاً أوراقه وجواربه. ومرّة توسّطتْ بدمها عند أحدهم لكي يخرجه من السّجن حين اعتدى على صبيّة. هل يروب الماء وتغدو البومة وردة؟

أنا أنتظرك أيّها التّائب غداً!

الصّمت الرّهيف أوقف قرع الكؤوس والقُبل، وبدأت الأيدي تتحسّس عروقها، والمرايا الصّغيرة تنبثق من حقائب اليد، والعيون ترتمي فوق تلك الجثّة الصّائحة، السّاكنة، تخشى انفجاراتها المتتالية ولوعاتها، وارتقى جحيم من الملل فوق جسد السّهرة الجريح، وتقدّمت عقارب الزّمن في الرمل واللّحم.

كتب كثيرة، وصور كثيرة لهذا الوجه المبتسم، ومقابلات أنيقة، وسفرات، ومانشيتات كبيرة، وأرصدة، وأكثر من قولون ينتفض، وشقّة فخمة وأحذية ملوّنة، والمعدة تنتفض بعد كلّ سهرة. وحين ذهبتُ إلى بيتنا في القرية، كان إخوتي لا يعرفونني. استطالت لحاهم، وتكرمشت ملابسهم، وتغضّنت وجوههم. وجدتُ الباب مغلقاً. وكنتُ أتمنّى أن أدخل وأصعد إلى السّطح، لأرى القرية من هناك. كانت خضراء ومضيئة في الطّفولة. ياه! أين الماء يهطل عليّ، وفقاقيعه المضيئة تدغدغ جسدي؟

اقتربتْ سهام من مدير المجلّة، ووضعت رأسها قرب أذنه:

ـ أهو ميلاد أم وفاة؟ يا ليته ينسى أبداً لحظات الصّدق هذه... ويتجلّى راقصاً مقبلاً، ينهمر الدّخان من أذنيه وتتعدّد الأقنعة على وجهه..

ـ هي ساعة نجامله فيها.. ولا تنسي أعمدته الملتهبة وعلاقاته المخيفة!

ـ دعك منه فهو لا يقتل قملة. حاول معي كثيراً وهدّدني ومدحني وقبّل قدمي بلا فائدة!

تسلّل أحد الرّجال في غبار الصّمت المحترق، وقال نكتة، تبعه آخر بحكاية بذيئة، انفجرت بعدها الضّحكات وقُرعت الكؤوس. وفي ورق الضّحك المتطاير نهض الكاتب، وسار كأنّه يسبح في حلم. قطّع ورق الهدايا الملوّن، وقبّعات الطّفولة وخطوط الحرير، واندفع في حقل قمح محصود تحت طاقيّة سماء بيضاء. وفي الأفق كانت فتاة تجري وتغني.. لايزال يتذكّر رائحة أصابعها، وتوغّلها في شعره وخدّه، وبطنها الّذي انتفخ، والباصّ الّذي حمله بعيداً، وغلالتها السّوداء تتضاءل كثقب كونيّ يبلع كلّ شيء.

والتفتَ بغضبٍ إلى الجمع الهادر بالضحك، الّذي اغرورقت عيناه وأنفه بالدّموع والمخاط، ورأى سيقان النّساء المفتوحة كالبرونز ومغارة عليّ بابا النافئة لصوصاً وثعابين، ووجوه الرّجال المخفيّة بأقنعة الشياطين والمهرّجين، وسمع روحه تغني وتبكي في الأعالي، وحيه السّفلي، وكأنّ قطارات تصفر، وأجراساً تُقرع، ويداً تمتدّ من الحقل المهجور، وسحابة سوداء تمطر، وهو يغرق تحت ماء دافق، وقدماه تسيران نحو باب الشقّة، وتصافحان درجات السلّم الأنيقة، وهواء الشّارع الذابل...

البحرين



أفــول

ربيعة ريحان

صبايا هُنّ كالزّهر البرّي. تحجب نضرتَهنّ وينوعَهـنَّ أعباءُ العيش وتناسلُ الحاجة وسوءُ الطّالع. يعسكرنَ عـلى امتداد السّـاحة العفنـة أمام صناديق طولانيّة تعلوهـا أطباقُ القشّ المقعّـرة، تسترخي فـوقها أقـراصُ الفـطائـر والخبـز الأبيض والأسمـر. يلففن بمهـارة حـول قـدودهنّ أطرافَ «الحـايـك» الصـوفي، وينبشن أحـاديث عن المـطر والمرض وحوادث البحر. تميل إحداهنَّ على جارتها وتهمس:

ـ لقد جاء!.

يلوح في البعيد عاكفاً على سلاله.

تـطوّح بطرف «الحـايك» الخشن، الّـذي يحجب جيـدهـا الأتلع وصدرها العارم. تراقبه حالمة مبتسمة، تمرّر خلسة كفّها على أسفـل بطنها.

المساء طريّ، وساحة سوق «عوا» تختنق بصخبها المعتاد. جنباتها تفرّخ باعةً يغطّون اسفلتها من غير نظامٍ بأقفـاص الدّواجن وأكـوام الخُضَر وباقات المعدنوس والقـزبر ومـوازين الحديـد، بينها صنـاديق السّمك وسلال السّردين تمتدّ في التقاطـع العريض للسّـاحة، وثمّـة قهقهات وصراخ وشدّ وجذب ومساومات عفويّة ومستفزّة.

تسحب كرسيَّ القشّ المتفسّخ الوطيء من تحتها قليلاً إلى الأمام. يأتي الزبائن ويروحون. يشترون الخبز والفطائـر أو يبتسمون بـبلاهة مـطيلين النّظر. تضيء أعينهم بشعـاع الرّغبـة. تمطر إشـارات دقيقة داعرة على مهل. تتواطأ عيون. تلحظ أخرى وتتجاهـل. تُسرّ الفتاة لجارتها:

ـ سيجيء اللّيلة إلى أمّي . . .

تتسلّل نظرتها إليه. ترسو على الزندين الفتيّـين والرقبـة العريضـة المنحنية.

ـ ينظر نحوي!

تهتف من جديد.

تجـذب قليلاً طـرف الحايك. تعيـد تـرتيب شعـرهـا الحـريـري الطّائش من تحت الغطاء.

تحدّق في أحذية المارّة.

العـابرون بـلا حصر. يتدافعـون. يلتصقون كتفـاً لكتف وزنـداً لزند. تتفرّس في ثياب النّسـوة. تستلفتها الزّينـة. تحلـم بشراء عـطر وأصباغ.

أمس جاءها إلى طرف الزّقاق. متسلِّلةً خرجت إليه. مدّ يده إلى يدها وانعطفا بتعجّل هيّاب. تحت ظلّ غامض لسقيفة مهترئة، وقفا ينسجان معاً مسافات بنفسجيّة في المدىٰ الأبعد لحلم نافر.

تـطلّع إليها كمن يـراها لأوّل مـرّة، مشدوهـاً بـأشـواق الصّبـا. أطلقت بسمة في رقّة الندىٰ واستدركت بحيطة:

ـ يجب أن تزرونا قريباً!

بصوته النّابر أعطى وعده، ووخز مباغت ينفذ إلى الأحشاء.

يتقدّم من الطّبق رجـل مجعّد الـوجه. يتفحّص أقـراص الخبـز. يعيدها. يده تمتدّ إلى القعر. يستلّ أقـراصاً أخـرى من تحت الغطاء السّميـك. يتملّىٰ قفـاهـا ويعيـدهـا. تـرمقـه في غضب. تنهاه عن العبث. يكتفي بالنّظر شزراً إليها. يتحوّل إلى باقي الأطباق. تشتم في أعماقها سحنته البغيضة.

تنسىٰ غضبها وتقبل على جارتها.

يتقدّم المساء.

تصير السّاحة كتلةً من الصخب والأجساد. النّاس عاكفـون على شراء مـا فوق البسـطات. بعضهم يقف وجهـاً لـوجـه يتفـرّج عـلى المشترين. يتابـع الأخذ والـرّدّ. يلهج بـذلك الفضـول الفجّ إلى أن يمضي الزّبون ببضـاعته. يحـدث ذلك كثيـراً عند بـاعة السّمـك وفي جناح الدّواجن.

تنحني لتسوّي وضع أقراص الخبز. تغطّيها. تـترك على الـواجهة رغيفـين من كلّ صنف. تقـول بتشوّف غـريب لجارتها ونظـرتُهـا لم تسحبها بعد من فوق الطّبق:

ـ أراك على العشاء. .

تضحك.

موج العابرين يتدفّق نحو التقاطع العريض للسّاحة. هناك تنشط في الوقت المتأخّر من كلّ مساء حركةٌ مشوّشة مضطربة، تتقلّب في رائحتها المنتنة من زفير أحشاء السّمك ونداءات الباعة على الأجساد المتقطّرة الأيدي دماً وملحاً وحراشيف. يأتون ركضاً بثيابهم المرتوقة الملطّخة. سكاكينهم حادّة. يبقرون بطون السّمك على الاسفلت. تتّسع رقعة البلل ويعلو كوم العفونة.

يطبق على صدرها خوف واجف. تذكر أمّها. كانت تمسك بيدها وترمقها بطرف عينها وهي تسأل. نظرة تكسر طوق التماسك والكلام المنمّق. على نحوٍ ما كادت تكشف المستور، وكانت قد ردّت بحلق جافّ:

- أبداً، عرفني في السّوق!..

وسمعتها تردّد:

- في السّوق؟!

وخطر لها أنّها كانت تهزّ رأسها للتأكيد.

وغالبت لذعَ رعبٍ يتمطّى بالإحساس باقتراف إثم ماحق. كانت أقراص الخبز لاتزال تنفث فحّات حارّة، لّما هيّأتها الأمّ بالطّبق، في أقواس هندسيّة متراصّة، بعد العصر المتأخّر، وغطّتها بمنديل وبري داكن، وأوصتها خلافاً لسائر الأيّام أن تعود باكراً، وإن لم تبع كلّ الأقراص.

تذكّرت إلحاحها العجول، والطبق يتأرجح عالياً بين ذراعيها.

لملمتْ أطراف الحايك وشبكته بحرص فوق رأسها.

وكان الإحساس الغامر الفوران بفرح قريب يضخّ حنانه في رضّات متهاوجة صامتة ومستغرقة، ويثير توقاً جارفاً إلى البوح بما في القلب من أحلام صافية.

قالت بقدر من المرح لجارتها:

- يجب أن أعود...

وقرّرت أن تمشي.

وقفت فانتصب جذعها المتوفز، وانسدل الحايك حولها متهافتاً لا لون له. نزل إلى ما فوق الكاحل بقليل. فبدت قدماها الدقيقتان. عيناها تبتسمان.

تلتقط كرسي القشّ وتعلّقه بذراعها. من فتحة الغطاء الطولانيّة يبدو قميصها الملوّن ونهداها المدوّران، وكان القميص مقصوص الكمّين، فبرزت الذراع من القوائم الأسطوانيّة، سمراء نحيلة يغطّيها زغب أسود.

تسمع انفجار صخب ثاقب يعلو على إيقاع الصخب المعتاد. صياح ووعيد وشتائم.

تدور كلّ الرؤوس وتتحرّك الأقدام توّاً وبلا تردّد.

تراه في الزحام ممسكاً بخناق ذاك الّذي ينظّف عنه السّمك.

تطلّ الرؤوس من الحوانيت المنارة. يقف آخرون أمام باب قيساريّة الأثواب الحجريّ المقوّس، وواجهات متاجر الخردة الغبراء وعلى الأرصفة. تعتريها نوبة فزع. يتحلّق سرب الصّبايا من حولها. عيونهنّ بين بؤرة العراك والأطباق.

العراك لا يني يزداد حرجاً. الحلقة الكاملة الاستدارة تتأرجح وتتهاوج. أقدامها تنزلق على القذارة والوحل، وهي في وقفتها تتمتم ما يشبه الابتهال والنداء.

يغيب عنها حيناً في الطّوفان.

لا أحد تسأله. تظلّ تكابد الحيرة والخوف الّذي يزرع الرعشة في الأوصال.

ترى الحلقة تلفّ.

تسعى بحركة بطيئة إلى الأمام. أصابع يدها اليمنىٰ على خدّها المدوّر. فيها لمحة عصبيّة وقهر، وصوت استغاثة مجمّدة مسحوبة على الفور.

يبدو متعثّراً.

يجفل قلبها وينحفر روعاً.

يصعد الضجيج إلى عمق السماء المفتوحة، خلف الأبنية ذات الطّابق الواحد. ذاك أتاح للمارّين عبر شارع الرّباط الخلفي أن يتريّثوا وتدور عيونهم بتلقائيّة في لامكان.

لاح لها وجه أمّها.

بغموض لا يدرَك تلوذ بها. ربّما إن حضرت تفعل شيئاً. ولم تعد تعرف كيف تهرع إليها. تحار. نظرتها لا تستطيع أن تنجاب عنه، وقدماها مضغوطتان ثقيلتان. وأمّها هناك في القبو المعتم بين غرف الجيران.

و... انطلقت ولولة مديدة مرعوشة.

انهدّ العنفوانُ وسقطت الفرحة على الاسفلت.

الطّعنة الحادّة دون صوت من سنّ السّكين المشحوذة يقود رعبها إلى الدّوار.

تزوغ الرؤوس. يكتفي البعض بالرؤية بإحدى العينين.

... وعرفت معرفة يأس كامل، ودبيب النيران يأكلها، أنّه صار سحيق البعد... صرخت فخرج صوتها المتصدّع جافلاً مفجوعاً مكرّراً:

- يا فضيحتيييي...

خريبكة (المغرب)



حدث في بلاد الواق واق

أحمد سويد

بـدا على الـواقواقيّـين أنّهم تعبوا من صراعـاتهم القبـائليّـة، وأنّ الحزن الجماعيّ قـد سيطر عليهم. فهـا هي بلادهم الشـاسعة ممزّقة تتناهشها السباع الغريبـة. وها هـو القحط يضرب رواقه البـائس في أرضهم، وهـو قحطٌ مثلَّث الـوجـوه: قحطٌ في المـواسم، وقحطٌ في البهائم، وقحطٌ في عقول الرجال.

وتصـادف أن كـان هنـاك شيـخ ضريـر لم يتسلّل القحطُ بعـد إلى عقله؛ وأنّه أدرك بؤسَ حالهم، فـأشار عليهم أن يتـداعوْا فـوراً إلى مؤتمر عاجل، لتدارس الأوضاع الراهنة، والاتفاق على تدابـير تحول دون استمرار هذا التردّي الخطير والشامل.

واستجابت المضاربُ الواقواقيّة لنصيحة الشيـخ، فقرعـوا طبولهم الّتي لم تكـن هـذه المرّة طبـول استنفار لحـروب جديـدة، بل طبـول دعوةٍ للتجمُّع. وما إن التأم الشمل حتّى قام الشيـخ الضرير خـطيباً فيهم، يذكّرهم كيف كانت أرضهم أرض خيرات تتفجّر فيها ينابيعُ من لبنٍ وعسـل، وكيف كـانت قلوبهم تفيض بـالتسـامح والتـآلف والمحبّة، فلمّا أنتنت هذه القلوب وصارت تفيض بالضغائن والكراهية والأطـماع، اهتبلت السباعُ الغـريبـة الفـرصـة، فـانقضّت تتنـاهش الأرضَ وخيراتها وناسها، وتسوق المضارب إلى مصيرٍ يُحمد الله عـلى أنّها بدأت تستشعر مخاطره، وترعبها ملامحُهُ البشعة.

وانتهى الشيـخُ الضرير إلى دعـوة الواقـواقيّـين إلى إعـمال العقـل الّذي يكاد يكون في حالة احتضار، وإلى إنعاش الضمير الّذي يكاد يخنقه رهقُ الغيبوبة.

وانفضّ النادي، وخرج الواقواقيُّـون مطرقـين يتفكّرون بمـا قالـه الشيخ الضرير.

* * *

. . . وذات ليل متطاول، سمع الواقواقيُّون جلبةً وقرقعةَ سلاحٍ وصهيـلَ خيول، وفتحـوا عيونهم في الصبـاح على شراذم من الجنـد تنتشر بين المضارب وهي شاهرة سيوفها، وتـدعو النـاس إلى إعلان الـطاعـة للزعيم الّـذي نبت من قلب المعـانـاة، ليخلِّص الجـاهـير الواقواقيّة من عتمة الماضي وبؤس الحاضر ورعب المستقبل.

وأدهش الـواقواقيّين أنّ نسخة مكـرّرة عن هـذا الـزعيم كـانت تنتصب أمام مضارب كلّ قبيلة؛ وأنّ تعليقاتِ شهود العيان المتـواترةَ كانت واحدة.

بعضهم قـال إنّه سمـع الزعيم يقسم بشرفـه الغـالي أنّـه سـوف «يـطوِّع» السبـاع الغـريبـة، وبعـد أن يتعتعهـا من التعب، سـوف يـرغمها عـلى الهرب، وأنّـه سوف يعيـد خيرات الأرض المنهـوبة إلى أصحابها الحقيقيّين.

وبعضهم زعم أنّه رأى رأي العين العسلَ الصافي يقطر من أنامل الزعيم وهو يلوّح بيده للجماهير، وذلك في الـوقت نفسه الّـذي كان فيه شررُ الغضب للعرض والأرض يتطاير من عينيه.

وبعضٌ آخر يؤكِّد جازماً أنّ الزعيم كان وهو يتحدَّث إلى الجماهير يُخرج من كمّه الفضفـاضِ الأرانبَ البيضـاء والعصـافيرَ الجميلة والمناديلَ المختلفة الألوان، وأحيـاناً حـين كان يهتـاج ويحتدّ، كـانت الجبال والأفاعي والدخان ولهب النّار تخرج من أنفه وفمه، وذلك لا يعني أنّ الزعيم ـ لا سمح الله ـ حاوٍ وساحر، بل إنّـه بكلّ وضـوح قويّ وجبّار، وأنّه قادر على تحقيق وعوده السخيّة للجماهير، كما يجب أن تترجم هذه الأمارة.

وبعضٌ رابعٌ يقسم بالله ورسوله أنّه رأى، حين كان الزعيم يهدر كـالنهر الغـاضب، أشجارَ الغابات الهامدة تـبرعم على الفـور، ثمّ تورق وتزهر؛ والحقول القاحلة الميتة، تحيا وتُمرع وتتموّج، وقطعـانَ

الأغنام الناصعة البياض تغطّي المروج، حتّى إذا أتخمها الخير الأخضر ربضت هانئة مطمئنّة، تحلم وتجترّ.

وبعضٌ خامسٌ كان يصغي بخبث ويبتسم باستخفاف: لِمَ كتمان الحقيقة والتستُّر على نوايا الشرّ؟... وهؤلاء كانوا قلّةً لم يُقدَّر لها أن تهتدي، وأن يعمر قلوبها الإيمانُ بهذه الظاهرة... إلاّ أنّ العسس السرّي للزعيم كان - والحمد لله - يراقبهم بانتباهٍ ويقظة، ويرسم على جباههم علامات سريّةً فارقة لكي يتسنّى له فيما بعد أن يقنعهم بأسلوبه الخاصّ الناعم بقدرة الزعيم على تحقيق وعوده كلّها إن شاء الله.

وتعالت الهتافاتُ للزعيم المكرر، لدرجة أن هديرها كان يلامس قمم الجبال العالية ثمّ ينزلق عنها إلى الوديان السحيقة ليحدث ما يشبه زأرة الصواعق الغضبى ثمّ لينداح بعد ذلك في البراري الواسعة حاملاً إلى الواقواقيّين بشرى الفجر الجديد.

* * *

... وقد علقتْ في حافظة الواقواقيّين نُتَفٌ ممّا قال الزعيم المكرر أمام مضاربهم، خلال خطابه التاريخي الطويل:

«أيّها الوقواقيُّون:

احمدوا ربَّ السماء على نعمته الّتي أنزلها عليكم متجسّدةً بشخصنا الحقير؛ ولا تنزعجوا، يا رعاكم الله، إذا ما لاطفنا السباعَ الغريبة الّتي أذاقتكم الويل. فنحن لا نلاطفها إلاّ لنخفّف من حدّة ضراوتها، ولنتمكّن بالتالي من اقتلاع أنيابها وطردها مذمومةً مدحورة.

ولا تندهشوا لهذه الأسوار نقيمها بين مضارب كلّ قبيلة منكم ومضارب جاراتها. فنحن لا نرفع هذه الأسوار إلاّ لنقوّي فيكم غريزة التجمّع. حتى إذا طهّرناكم من أنانيّاتكم القبليّة، ونوازعكم الذاتيّة، واطمأنّ خاطرنا إلى صدق نواياكم الوحدويّة، ورغبتكم في التواصل الأخوي، نسفناها بعون الله، في سبيل المجتمع الواحد، والهدف الواحد، والكيان الواحد.

ولا تتذمّروا إذا ما رأيتم أعواننا يمدّون أيديهم الطويلة إلى خيراتكم؛ فهؤلاء الأعوان هم درع مستقبلكم، ولهم علينا حقّ في أن نهزل قليلاً لكي يسمنوا، ونضعف قليلاً لكي يقووا، ونجوع قليلاً لكي يشبعوا.

ولا تخافوا من عسسنا فهم حرّاس نومكم الهادئ، وأبوابكم المشرعة، وهم نواطير منجزاتنا الّتي قد يجهضها الشرّ الكامن في أعماق بعضنا إذا ما نحن نمنا عن حراستها، وهم عيوننا المفتوحة أبداً الّتي تراقب التحرّكات المشبوهة أيّاً كان مصدرها. ولا تبدوا الضيق أيضاً إذا حاولت أجهزتنا الفاحصة أن تتسلّل إلى جماجمكم، فقد يغرس الشيطان اللّعين نباتَ السوءِ في هذه الجماجم على غفلةٍ منكم، فلماذا لا نحتاط للأمر باستئصال هذا النبات قبل أن تفرّخ بذرتهُ وتنمو في جماجمكم؟

... وإيّاكم أن تفتحوا آذانكم للأقاويل عن علاقاتنا الخارجيّة، فنحن أدرى منكم بمصلحة القضيّة. وحذارِ أن يلعب إبليسٌ ما بعقولكم ويدفعكم إلى إساءة الظنِّ بنا، ولاسيّما إذا ما حاول سوء الظنّ هذا أن يترجم إلى تململ مريب، أو تظّاهر احتجاجي، أو موقف استنكاري. فنحن والله، أطهر وأمنع من زوجة القيصر، ولا يمكن للشبهات أن تحوم حولنا أو فوقنا أو تقرب منّا.

ولا تستمعوا إلى المضلّلين الّذين قد يوهمونكم أنّ شروط الوحدة بين المضارب قد أصبحت متوفّرة، وأنّه قد آن الأوان لإزاحة الأسوار العازلة المصطنعة، فنحن أدرى بالظروف الملائمة ومناخاتها، وأعلم بسرِّ الساعة الآتية، ولا نسمح لأحدٍ أن يزايد علينا في هذا المضمار.

ولا تقلقوا أبداً على الحرّيّات، فهي مصونة في ظلّنا الأمين. كلوا ما شئتم ولا تقربوا المحرّمات، وتغزّلوا ما طاب لكم بالقمر الجميل في ليالي الصحو، وبجواريه الحسان الّتي تحفّ به مرتعشةً من فرط الجوى، وتنشّقوا نسيمَ الصحراء العليل حين تشعرون بضيق في الصدر، ولا تتهامسوا كيلا تظنَّ الجدران بكم سوءاً، بل اجهروا دوماً بما تخفيه سرائركم، وتذكّروا أنّ خير الكلام ما كان حمداً على النعم، وشكراً على الآلاء؛ واضربوا في أرضنا الّتي لا تضاهيها في الاتّساع والرحابة والامتداد أوسَعُ الزنازين في العالم.

وإذا استهوتكم الثقافةُ وكنتم من محبّيها، فانهلوا ما شئتم من فيض وسائل إعلامنا، فهي تعرف ما تختار لكم من غذاءٍ روحيٍّ وفكريٍّ صالح، وما تقدِّم لكم من وجبات معرفيّة دسمة، من خلال ما تعرض من مآثرنا. أفلا يجدر بالجماهير الواقواقيّة أن تحيط علماً بهذه المآثر الّتي ما كان لها أن تتحقّق فعلاً لولا صادق الولاء لنا وحسن الطاعة من كلّ الجماهير الوفيّة؟»

* * *

ويؤكّد ثقات الرواة أنّ كلّ زعيم حين سكت، جلس مرهقاً يتصبَّب عرقاً، فسارعت الحاشية إلى تجفيف عرقه العطري بمناديلهم الحريريّة، فيما كان هو يتطلّع إلى نُسَخِهِ في المضارب الأخرى؛ هذه النسخ الّتي كانت تجلس في الوقت نفسه مرهقة، تتصبّب عرقاً؛ فتسارع المناديلُ الحريريّة إلى تلقّف عرقها النضالي المعطّر.

* * *

وعلى ذمّة هؤلاء الرواة الثقات، فإنّ الوجوم يسيطر الآن على مضارب الواقواقيّين جميعها، وأنّ نوبة ذهول مسكر تأخذ جماهيرهم، فيحارون في توصيفها... هل هي نذير غيبوبة جديدة... أم مدخلٌ لمرحلةٍ جديدة...؟

بيروت

ذاكـــرة الآداب ـ ١ ـ

ابتداءً من العدد الحالي، تفتح «الآداب» نفسها على ذاكرتها، فتعود إلى ماضيها، تكشف مفارقه، وعلاماتِه المضيئة، وهناته، وملامحَه، وآماله، وإحباطاتِه. وإذ تعود إلى ذلك الماضي، فإنّها تسعى إلى وصل أجزائها، بالاغتناء من تجاربها، دون أن يعني هذا بالضرورة إيثارَ ما سلف منها على ما خلف، ولا جلْد ذاتِها على ما قصّرتْ في القيام به أربعين عاماً أو تزيد.

إنَّ ذاكرة «الآداب» ليست إلاّ ذكريات جيل عربيّ على مشارف القرن الحادي والعشرين، يكشف أيّامه الماضية ـ بما فيها من عزيمة وشباب وأحلام وجموح ونجاح وإخفاق ـ على خلفه أو مجايليه الجدد. وقد يُعلّق صاحب المجلّة أو مدير التحرير أو طرف ثالث على بعض ما جاء فيها ـ نقداً أو نقضاً أو تثميناً أو إضاءة. وسوف ترصد «الذاكرة» أهمّ القصائد، أو المقالات، أو القصص القصيرة، أو الأبحاث النقديّة، أو التمثيليّات القصيرة، أو النصوص الشاعريّة، التي كان لها وقعٌ في السّاحة الثقافيّة العربيّة آنذاك، أو صار لها مثل هذا الوقع اليوم.

س. س. ا.

محطّتنا الأولى في قطار الذّاكرة تبدأ من البداية. ففي العدد الأوّل من المجلّة كتب رئيس التحرير د. سهيل ادريس «رسالة الآداب» (كانون الثاني ١٩٥٣، الصفحة الأولى). وقد كتب الكاتب الكبير الراحل رئيف خوري في العدد التالي من المجلّة تعليقاً على «الرسالة». ونحن ههنا نقدّم للقارئ الرسالة ومقاطع من التعليق.. وهي تشكّل في مجملها ـ كما لا يخفى ـ حلقةً من سلسلة نقاشات لن تنتهي حول قضايا الالتزام والإلزام في الأدب.

رسالة الآداب

د. سهيل ادريس

في هذا المنعطف الخطير من منعطفات التّاريخ العربي الحديث، ينمو شعور في أوساط الشباب العربي المثقّف بالحاجة إلى مجلّة أدبيّة تحمل رسالة واعيةً حقّاً.

وصدور «الآداب» منبثقٌ عن وعي هذه الحاجة الحيويّة. أمّا تلك الرّسالة التي تحملها، فتقوم على الأسس الكبرى التالية:

تؤمن المجلّة بأنّ الأدب نشاط فكري يستهدف غاية عظيمة: هي غاية الأدب الفعّال الذي يتصادى ويتعاطى مع المجتمع، إذ يؤثّر فيه بقدر ما يتأثّر به. والوضع الحالي للبلاد العربيّة يفرض على كلّ وطنيّ أن يجنّد جهوده للعمل، في ميدانه الخاصّ، من أجل تحرير البلاد ورفع مستواها السّياسي والاجتماعي والفكري. ولكي يكون الأدب صادقاً، فينبغي له ألّا يكون بمعزلٍ عن المجتمع الذي يعيش فيه.

وهدف المجلّة الرّئيسي أن تكون ميداناً لفئة أهل القلم الواعين الذين يعيشون تجربة عصرهم، ويُعدّون شاهداً على هذا العصر: ففيها هم يعكسون حاجات المجتمع العربي، ويعبّرون عن شواغله، يشقّون الطريق أمام المصلحين، لمعالجة الأوضاع بجميع الوسائل المجدية. وعلى هذا، فإنّ الأدب الذي تدعو إليه المجلّة وتشجّعه، هو أدب «الالتزام» الذي ينبع من المجتمع العربيّ ويصبُّ فيه.

والمجلّة، إذ تدعو إلى هذا الأدب الفعّال، تحمل رسالة قوميّة مثلى. فتلك الفئة الواعية من الأدباء الذين يستوحون أدبهم من مجتمعهم يستطيعون على الأيّام أن يخلقوا جيلاً واعياً من القرّاء يتحسّسون بدورهم واقع مجتمعهم، ويكوّنون نواة الوطنيّين الصالحين. وهكذا تشارك المجلّة، بواسطة كتّابها وقرّائها، في العمل القومي العظيم، الذي هو الواجب الأكبر على كلّ وطنيّ.

على أنّ مفهوم هذا الأدب القوميّ سيكون من السّعَة والشمول حتّى ليتّصل اتّصالاً مباشراً بالأدب الإنساني العام، مادام يعمل على ردّ الاعتبار لكلّ وطنيّ، وعلى الدعوة إلى توفير العدالة الاجتماعيّة له، وتحريره من العبوديّات المادّيّة والفكريّة، وهذه غاية الإنسانيّة البعيدة. وهكذا تُسْهِم المجلّة في خلق الأدب الإنساني الذي يتّسع ويتناول القضيّة الحضاريّة كاملة، وهذا الأدب الإنساني هو المرحلة الأخيرة التي تنشدها الآداب العالميّة في تطوّرها.

وفي المنهج العامّ للمجلّة أن تعمل على إخراج كثير من الأقلام المبدعة التي تؤثر الصمت والاختفاء على الظهور في نشرات هزيلة لا تعطي فكرة جيّدة عن الأدب العربي الحديث. والمجلّة إذ تخرج هذه الأقلام من عزلتها، تتيح لأصحابها أن يستعيدوا ثقتهم بأنفسهم، فيحاولوا الإبداع ويغنوا الأدب العربيّ بنتاج جديد.

وفي هذا النطاق كذلك، ستعمل المجلّة على إبراز حيويّة الأدب الحديث وخصبه وغناه، إذ ستشجّع الألوان المحلّيّة والطابع الخاصّ لكلّ أدب. وستضمّ صفحاتها نتاج أقلام تعتقد أنّها تعبّر بصدق وإخلاص عن خصائص الأدب في بلادها.

ومن أهداف المجلّة أن تثير من القضايا الفكريّة ما يحيي الحركة الأدبيّة الهامدة في البلاد العربيّة ويفسح المجال واسعاً للمناقشات والمطارحات والمعارك القلميّة. ولا بدّ من أن يكون لهذه الحركة أثر بعيد في الإقبال على الكتابة والقراءة كلتيهما. وهذا النشاط جميعه جديرٌ به أن يعطي الأجنبي فكرة صحيحة عن الأدب العربي الحديث ومشاركته في الحركة الأدبيّة العالميّة. والواقع أنّ النتاج العربي المعاصر يكاد يكون مجهولاً في الأوساط الأجنبيّة؛ ومردّ ذلك قبل كلّ شيء إلى فقدان مجلّة أدبيّة راقية تستعرض النشاط الفكري في البلاد العربيّة وتفسح المجال للأقلام القويّة.

وكما ستحاول «الآداب» أن تعطي الأوساط الأدبيّة الأجنبيّة صورة صادقة عن نشاط العرب الفكري، فهي ستهتمّ اهتماماً شديداً بالآداب الأجنبيّة، فتعطي القارئ العربي صورةً واضحةً عن أحدث النتاج الغربيّ، عرضاً ودرساً ونقداً، وبذلك توفّر لقارئها ثقافة عامّة مديدة الآفاق. ثمّ إنّها تتيح للأدباء والمفكّرين العرب أن يتفاعل نتاجهم بالنتاج الغربي، فيكتسب قوّة وعمقاً، فيما هو يحتفظ بطابعه وخصائصه الذّاتيّة.

←

وستُعنى المجلّة عنايةً خاصّة بالنّقد الأدبي وبالقصّة، فتحاول في الباب الأوّل أن تقوّم الآثار الأدبيّة، منها القديم والجديد، تقويماً موضوعيّاً مجرّداً يضع كلّ كتاب في موضعه الصّحيح، دون ما اعتبار لأحكام سابقة لم تُمْلِها غالباً إلّا رغبةٌ متغرّضة في التقريظ أو في التجريح. وسوف تشجّع في هذا الباب أيضاً جميع ألوان النّقد الذّاتي. أمّا في باب القصّة فستفسح المجال واسعاً للجيل الجديد من أدباء الشباب الذين يستلهمون واقع مجتمعهم ويصوّرون عصرهم خير تصوير.

بهذا كلّه، سيتاح «للآداب» أن تكون مرجعاً مهمّاً من مراجع الأدب العربي الحديث يستشيره كلُّ من رغب في الاطّلاع على النشاط الفكري العربي، ولاسيّما المستشرقون الذين لا تنقطع شكواهم من فقدان المراجع التي تمكّنهم من دراسة الأدب العربي المعاصر. وسوف تنشر المجلّة في كلّ عدد من أعدادها دراسات واسعة عن الاتّجاهات الحديثة في أدب الكتّاب العرب، في جميع ألوان نتاجهم، وستعهد بهذه الدراسات إلى متخصّصين ينتمون إلى مختلف البلاد العربيّة.

بتلك الرسالة، وبهذا المنهج، تتقدّم «الآداب» إلى قرّائها، آملة أن تجد عندهم التّشجيع الذي يمكّنها من متابعة حمل رسالتها وتحقيق منهجها.

* * *

أدب «الالتزام»

رئيف خوري

(...) أعجبتني من الدكتور سهيل ادريس هذه البَلْوَرة الواضحة للرّسالة التي أرادها «للآداب». فهو يجهر بالدعوة إلى الأدب الفعّال الذي «يتصادى ويتعاطى مع المجتمع» وينادي «بأدب الالتزام الذي ينبع من المجتمع العربي ويصبّ فيه». وأعترفُ له بأنّ «يتصادى» هذه حيّرتني وقتاً، فمن معانيها على ذمّة المعجم: المعارضة والمقابلة والمعادلة والمداجاة والمداراة والمساترة والاهتمام بالشيء. واستغربتُ أن يكون المُراد واحداً من هذه المعاني. ثمّ فطنتُ إلى أنّ الكاتب إنّما نظر إلى الصدى بمعنى الصوت الذي يردّه الجبلُ على المصوِّت فيه. فقصد بقوله: «الأدب الذي يتصادى مع المجتمع» أدباً يتبادل الصّدى مع المجتمع، فيدوّي في المجتمع صداه كما يدوّي فيه صدى المجتمع. وإنّني لمن يوافقون على الانتفاع بأقصى ما يتيحه كيانُ اللّغة العربيّة من تصريف واشتقاق في سبيل استحداث ألفاظ جديدة تدور في الاستعمال. ولكنّي أقترح أن تُشرح كلّ كلمة مستحدثة من هذا النّوع، كي تسرع إسراعاً إلى فهم القارئ، وكي تبرز له بروزاً يرسّخها في ذهنه فيساعد ذلك على نشرها وإدخالها حظيرةَ الألفاظِ الكتابيّة إذا استوفت شروطَ اللّفظة المستحقّة الحياة.

يريد الأستاذ ادريس، في وضوحٍ وإصرار، أدبَ التزامٍ ينبع من المجتمع العربي ويصبّ فيه، أدباً فعّالاً يتأثّر بالمجتمع ويؤثّر فيه. وليس الأستاذ ادريس هو الذي يريد ذلك وحده. فالدعوة إلى أدبٍ «موثق الأواصر بالمجتمع» «أدب انضوائي لا انطوائي ولا انعزالي»، «ينبثق من صميم المجتمع» و«لا يقبع في برج عاجيّ» و«يجابه مشاكل المجتمع الملحّة» و«يوجّه المجتمع»، إلى آخر صور التعبير التي يُقلب عليها هذا المعنى الواحد، دعوةٌ أصبحتْ نَمَطاً من أنماط الكلام شائعاً بين الأدباء ولا شيوع حديثِ الأزياء بين النّساء. على أنّ حديث الأزياء هذا قد يتنوّع ويخرج من النطاق الرتيب المملّ، وينقلب آخر الأمر إلى عمل، فنرى أثواباً تُفصّل وتُخاط. ولكن يظهر أنّ حديث هذا الأدب غير الانعزالي، الذي ينبثق من صميم المجتمع، لا ينتهي ولا يتبدّل، ولا يحوّل إلى عمل كيما يبدأ فعلاً إنتاجَ مثل هذا الأدب. حقّاً، لقد طال حديث الطهاة عمّا سيطبخون لنا، فليشرعوا في الطبخ!

وبعد، ففي رأيي أنّ هذه الدعوة إلى أدب اجتماعي ـ وإنْ لم أكن براء منها ـ دعوةٌ لا تخلو من الوهم والإيهام. فالأدب في كلّ حال، وفي كلّ مراحل التّاريخ، نتاج اجتماعي مادام هو صنيع بشر،

←

ومادامت مادّته هي مادّة الحياة التي يحياها البشر وانعكاساتها وظلالها في الخيال والحسّ البشريّين. لنتصوّرْ ما شئنا من صنيع أدبي يبدو أشدَّ شيء انقطاعاً عن المجتمع، ثمّ لنتعرّف منشأه وعصره على نحو ما تكون المعرفة المعمّقة، وأنا الضامن أن نجد ذلك الصنيعَ الأدبيَّ متّصلاً بمجتمعه، وله مغزى اجتماعي يؤول إلى موقف انسجام أو معارضة من مجتمعه.

وهنا لا بدّ أن يسرع قائل إلى القول: «فمادام الأدب نتاجاً اجتماعيّاً في كلّ حال، ومادام الأديب لا سبيل له إلّا أن يتناول مادّةً لأدبه من المجتمع، فلِمَ لا يفعل ذلك، واعياً ما يفعل؟ إنّ هذا هو ما ندعو إليه!» ولكن من ذا الذي زعم أنّ الأديب حُظّر عليه ذلك؟ على أنّ تاريخ الأدب وتجارب الأدباء تشهد بأنّ أروع الآثار الأدبيّة أكثر ما تكون مصادفات وُفّق إليها الأدباء على غير إدراك منهم، برغم أنّ المصادفات لا تخدم إلّا النفوس المهيّأة كما قال الحكماء. وبعبارة أخرى، إنّ النقّاد الكبار، الذين يعون حقّ الوعي شروطَ العمل الأدبيّ، من حيث الشكل والقالب، ويعون حقّ الوعي ما يريدون أن يضمّنوا هذا القالب والشكل من معنى اجتماعي، قلّما كانوا أدباء كباراً، وقلّما كان أدبهم في المستوى الرفيع؛ وإنّما هو أدب تقرأه فتقول إنّه مفيد، ووافٍ بالشروط، وأنّه قد صُنع وفق الأصول، إلّا أنّك لا تحسّه مع ذلك ممتعاً رائعاً، ولا تظفر منه بذلك الطّرب الذي يشيعه في أجزاء النفس الأدبُ الممتع الرائع حقّاً.

وهكذا نرى أنّ ما نريده للأديب من عنصرٍ نسمّيه وعياً اجتماعيّاً لرسالة يبثّها خليقٌ في أفضل الحالات أن يجعل من الأديب ناقداً. فأمّا في الحالات الأخرى فيجعله صحافيّاً وربّما حطّه إلى درجة وكيل إعلانات. ذلك إلّا أن يكون الأديب عبقريّاً يستطيع أن يجمع بين الوعي وتلك النشوة التي لا أدبَ من دونها، ويمزج بين المنفعة والمتعة والروعة.

ثمّ يبقى أمر، وهو حقّاً عظيم الخطر: من ذا الذي يختار للأديب رسالته الاجتماعيّة، تلك التي نريده أن يبثّها بأدبه؟ أهو الذي يعي تلك الرسالة بنفسه ويختارها لنفسه مقتنعاً مطمئنّاً، أم أنّها تُفرض عليه من حكومةٍ أيّاً كانت، تسُدُّ عليه سبلَ التعبير إلّا أن توافق رسالته هواها وإلّا أن يطبّل ويزمّر لأعضائها. إنّ من المؤسف حقّاً أن يكون الدعاة من ذوي السلطان إلى أدب اجتماعي، لا يعنون في الحقيقة أدباً اجتماعيّاً ـ لأنّ كلّ أدب هو اجتماعي كما قلنا ـ وإنّما يعنون أدباً حكوميّاً، أو ما يلحق بنوع الأدب الحكومي من أدب حزبي ضيّق، إذ ما من حزب يحترم ذاته إلّا وهو يسعى ليصبح حكومة. وليس من الإسراف أن نقول إنّ الأدب الذي يكتفي بأن يوصوص من نُويفذة حكومة أو حزب هو شرّ من الأدب الذي ينظر من نافذة برج عاجيّ.

وهذا في الحقيقة أوجه الأسباب التي حملتنا على أن لا نقبل الدعوة إلى أدب «الالتزام» على علّاتها.

الأدب، وإن كان اجتماعيّاً، إنّما هو فعلُ فردٍ لا يقوم به إلّا من خلال نفسه. فالأدب صنيع نفسي، «عمليّة» نفسيّة، لا مفرّ ولا مناص[1]. ومن هنا صدق الذي قال إنّ في الأدب إطلاقاً، عنصراً غنائيّاً لا يُستغنى عنه. وبذلك يختلف الأدب عن كلّ عمل آخر: يهيئ لك الطاهي المدرّب لوناً من العجّة دون أن يتكلّف إلّا حركة يدويّة، ومع هذا تأكل عجّة شهيّة؛ ويملي عليك الكيميُّ الممرّن فصلاً في العناصر، في غير ما عناء عقلي شديد، ومع هذا تقرأ فصلاً موفّقاً في موضوعه. ولكن الأديب، بالغاً ما بلغ، ينبغي له في كلّ مرّة يكتب أن يعبّئ ذاته التعبئة النفسيّة التامّة التي يتطلّبها الإنتاجُ الأدبي. فالإنتاج الأدبي يستعصي برغم التكرار أن ينقلب إلى عمل آلي، أو عمل عقلي بسيط يكتفي بالتناول من الذاكرة. ومن هنا كان الأدب لا يخضع لأن يكون «بضاعةً» ينتجها الأديب «تحت الطلب» على قدر مرسوم ونوع معلوم. ومن هنا كان الأدب لا يسخر للتقنين.

فإذا التزم الأديب فليلتزم الصدق لنفسه. وإذا التمس أدباً اجتماعيّاً واعياً فليلتمسه من خلال نفسه: أي من خلال تفاعل نفسه مع مجتمعه تفاعلاً حرّاً بقوّة وصدق وعمق. ثمّ فليذكر أنّ الأدب اجتماعي، فليس شيء إنساني غريباً عنه!

هذه بدهيّات في الأدب أصبح التنبيه عليها ضرورة حيويّة للأدب في وقت باتت الدعوة فيه إلى أدب «الالتزام» زيّاً من الأزياء. وأعيد القول إنّني لست براءً من هذه الدعوة، وأكبر الظنّ أنّي من هنا أبْحَثُ لنفسي الحرّيّة في نقدها(...)

---

(١) بهذه المناسبة، أهنّئ «الآداب» على هذا الباب الذي سمّته «النّشاط الثقافي في العالم العربي»، وأشير بوجه خاصّ إلى ما حمل إلينا من أصداء مناظرة دراسة بين بعض أدباء بغداد على هذا الموضوع الذي نعانيه في مقالنا

ر. خ.

مراجعة كتب

من سهم النهر إلى دائرة الجورة*

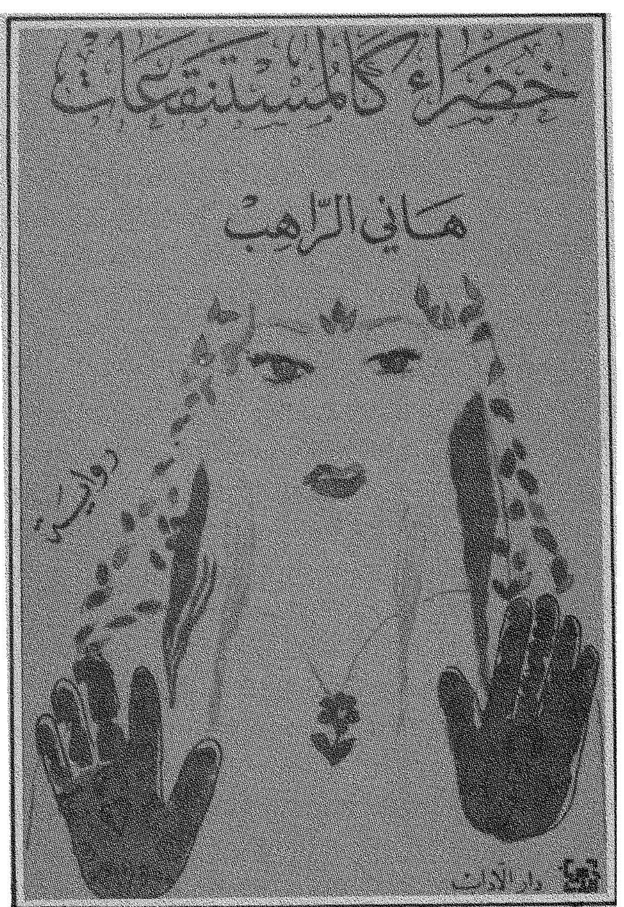
أحمد دحبور

حين فاجأ المهزومون قارئ السّتينات بانبثاقهم من رواية بهذا العنوان، لشابٍ لم يتجاوز العشرين إلّا قليلاً، كان محكوماً على هاني الرّاهب أن ينطلق من موضع الاختلاف، وأن تحمل شخصيّاته تبعةَ هذا الاختلاف، والخروج الجهوري على السّائد والمقدّس. حدث ذلك منذ أن صرخ بطلُ تلك الرّواية الفتيّة صرخته المشهورة: «لن أُصلّي»، حتّى صراحة سلمى بطلة رواية **خضراء كالمستنقعات**: «لا أحد يمكن أن يغفر لي هذه الخطايا والذنوب غير الله، وإنَّ الله لم يفعل ذلك قطّ». على أنّ هذه المساحة الرّوائيّة الممتدّة على نيّفٍ وثلاثة عقود من الزّمن ـ وإن أينعت بالرفض ـ لم تكن منبسطةً ولا متشابهة المناطق؛ بل كانت، دائماً، عرضةً للتجريب والتغريب والأسئلة، ممتثلةً لقانون الاختلاف الذي يحكمها، وهو القانون الذي لم يكن يوماً ما مجانيّاً. بل إنّ أبطال رواياته الجديدة وهم يعيدون إنتاج الرّفض والخيبة والمثابرة الّتي ميّزت أبطال رواياته الأولى، لم يتورّعوا عن محاكمة أسلافهم، لا التقليديّين فحسب، بل أولئك الّذين رفضوا وخابوا كذلك. وهو ما ينقذ جهد هاني الرّاهب الرّوائي من معادلة التنميط وشرك المفاضلة الصّارمة بين الأبيض والأسود؛ وهو، باختصار، ما يقدّم الشخصيّة الإشكاليّة.

وسلمى بوشهدة، بطلة خضراء كالمستنقعات، شخصيّة إشكاليّة.. ولأنّها كذلك، ولأنّ كلّ نصّ يقترح مستويات مختلفة من التفكيك وإعادة إنتاج الوقائع، فإنّ مستويين لقراءتها يحكمان تعاطينا معها:

ـ الأوّل هو ما تقدّمه سلمى نفسها، بطلة الرّواية وراويتها، وهي الّتي نفترض ـ دون أن يترتّب على ذلك حكمُ قيمة أو أخلاق ـ أنّها ناطقةٌ باسم الكاتب، بما يفيض به سردُها من تعليقات وإيحاءات وشكاوى ـ أحياناً ـ موجّهة إلى القارئ المجهول.

ـ أمّا المستوى الثّاني، فهو أن نستقبل النصّ بما هو منظومةُ علاقاتٍ تحكم مجموعةً من البشر، نعرف عنهم قدراً من المعلومات ـ هو القدر الّذي يتيحه النصّ بطبيعة الحال ـ ونكوّن آراءنا الخاصّة، في ضوء تلك المعلومات. ذلك أنْ ليس من العدل أن نصدّق على آراء سلمى، أو هاني، بهذه



(*) هاني الرّاهب، خضراء كالمستنقعات (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢).

الشخصيّة أو تلك، بموجب وصف خارجي أو عاطفي؛ ولكنّنا، من جهة ثانية، ملزمون باستنطاق النصّ والاحتكام إلى مجريات وقائعه بوصفها المرجع الأساس للقضيّة أو القضايا المثارة في الرّواية.

وما تودّ سلمى بوشهدة أن تقوله واضح. فهو مرافعةٌ مشروعةٌ لفتاة عربيّة - أحبَّ الكاتب ألاّ يحدّد بلدها، لا تقيَّةً بل تعميماً - تسعى إلى تحقيق شروط الحدّ الأدنى لإنسانيّتها. فقد فقدت، وهي بعدُ مراهقةٌ، أباها الّذي كان أكثر تسامحاً وسعة أفقٍ، حتّى إنّه تأخّر في فرض الحجاب عليها!! وقد كان يوفّر نوعاً من المساواة في المعاملة بينها وبين أخيها عبودة؛ وهو ما لا تستسيغه، بل تقبله على مضض، حارةُ الجورة. وبعد وفاة الأبّ تتصاعد تقاليد «الجورة»: ضغط الحجاب، تقييد الحركة، عرقلة الدراسة، الموافقة على أيّ عريس (للسترة من جهة ولفتح الطّريق أمام الأخوات الأصغر سنّاً من جهة ثانية)، الالتزام بالطّاعة، الشّرف كما يمليه قانون الذّكور... الخ. ولئن نجحت سلمى في الوصول إلى الجامعة، وخلع الحجاب، فإنّها لم تنجح في رفض العريس عبد الصّمد. فهو - من وجهة نظر أهلها، ومجتمع «الجورة» بالتالي - رجلٌ كامل: منتج، محبّ، صبور، معروف من قبل الأسرة؛ أضف إلى ذلك أنّ عريساً آخر لم يتقدّم إلى سلمى الّتي «تعترف» لنا بتواضع جمالها وصغر ثدييها وضخامة زنديها. وهكذا فإنّها ستنتقل إلى بيتها الجديد - بيت عبد الصّمد - وفي ذاكرتها لمعةُ الفرح الّتي عبّرت عنها مجموعةٌ من زملائها في الجامعة: كانت كومونة - حسب تعبيرها - وكان وائل قطبها إلاّ أنّه سرعان ما سيق إلى السجن ليختفي سبع سنوات؛ هذه «الكومونة» هي المحرّض الأساسي لسلمى على الحجاب. ولكنّها بعد زواجها ستجد نفسها في «كومونة» جديدة - للمفارقة - هي عبارة عن مجموعة من النّساء الثرثارات أو «الخادمات السعيدات» كما تقول سلمى، بحيث يصبحن جزءاً من آلة القهر المحيطة بها بدلاً من أن يشكّلن أيّ نوع من العزاء.

أمّا القهر الّذي تعانيه سلمى ضمن المجتمع البطريركي، كما تكرّر دون ملل، فله عدّة مداخل، أقساها بالتأكيد هو المدخل الجنسي حيث تعرض لنا بسخاء وتفصيل، عذابها على السّرير، مؤكّدة في كلّ مرّة أنّها - على ما تبديه من مقاومة جسديّة فذّة ضدّ عبد الصّمد - تتعرّض للاغتصاب باستمرار. بل إنّه ظلّ يسميها أمّ عبد الرحمن حتّى بعد أن أنجبت له «قردتين» دفعة واحدة. ولهذا لم يكن غريباً أن يقول لها وائل، فيما بعد، إثر أوّل عملية جنسيّة بينهما: أنت مازلت عذراء يا أمّ عبد الرحمن! وظهور وائل هذا في حياتها بعد إنجابها طفلتين من عبد الصّمد لم يكن مصادفة وإن أخذ شكل المصادفة، فقد خرج من السّجن وفتح محلاً للتصوير، واشتغل عبد الصّمد في هذا المحلّ، فاكتملت الدّائرة إذ التقت سلمى وائلاً بوصفه صاحب المحلّ الّذي يعمل فيه زوجها، وسرعان ما أنشأت علاقةً معه، تكاد تكون استمراراً لعلاقة لم تبدأ منذ مرحلة الجامعة و«الكومونة». وتقفل سلمى شهادتها، ونقفل الرّواية على معاناتها وتوزّعها بين زوج مغتصب وعشيق حبيب، وهي حامل من جديد، مع إشارات أكثر من واضحة تقول إنّ والد الجنين هو وائل.

إذا رضي الصّديق هاني الرّاهب وبطلة روايته سلمى بوشهدة بهذا التلخيص - ونعترف بأنّ كلّ تلخيص مخلّ - فإنّه يظلّ علينا استقراء الوجه الآخر للقضية.

منذ البداية يبدي القارئ المحايد دهشته من جرعات الشكوى المريرة المتلاحقة من فم سلمى. فهي تعيش في بيئة محافظة، لكنّها ليست بيئة كتيمة تماماً؛ فحتّى حارة «الجورة» تستطيع أن تستوعب نزع سلمى للحجاب، ولم يكلّف الأمر أكثر من كذبة بيضاء تقولها أمّ سلمى فتتستّر من جهة على غيابها عن البيت أسبوعاً، وتعطي من جهة ثانية تفسيراً لنزعها الحجاب: «شوفي يا أختي هذا الجيل الجديد، سبعة أيّام شغل خلتها تترك الحجاب» (ص ٣٦). بل إنّ سلمى نفسها تصرّح بما يلي: «لم يكن احتفاظي بالحجاب خوفاً من أهلي، إنّما أنا أعطيت وعداً» (ص ١٣).

أمّا عقدة العقد، الّذي هو عبد الصّمد، فإنّ أيّ قراءة، مهما كانت سريعة، سترينا أنّه ضحيّة لا جلاّد. فسلمى لا تبخل علينا أحياناً: «حملتُ عبدَ الصّمد وجئنا لزيارتهم» (ص ٦)؛ بل إنّها متحفّزة ضدّه منذ أوّل لقاء، وقبل أن تعرف عنه شيئاً: «نهض عبد الصّمد باحترام وارتباك وعينه على يدي ليرى إن كنت سأنقض وضوءه وأمدّها للمصافحة، ولم أكن لأمدّها أبداً» (ص ٢٢). ولكنّها ستعترف لنا، بعد عشر صفحات، أنه ليس ذلك الرّجل المحافظ المغلق؛ فقد قال لها - ولا يغيّر من الأمر أن تعتبر قوله ضعفاً أو نزولاً عند رغبتها -: «أنت حرّة، تداومين على شغلك، على جامعتك.. الّذي تريدين، المهمّ بيتك مفتوح لك» (ص ٣٢). وهو فنّان، يصوّر ويرسم، حتّى وإن عَلّقتْ على رسومه بلهجة مدّعية متعالية: «رسوم ابتدائيّة، فيها موهبة غير مصقولة، لكن بعد سلفادور دالي، لا أحد في هذه الأيّام يمسك بفرشاة ويرسم بهذه الطّريقة» (ص ٢٣). والطّريف أنّها تعترف لقرّائها بأنّها لا تعرف شيئاً عن سلفادور دالي بل سمعت اسمه عرضاً أثناء مناقشة عابرة في

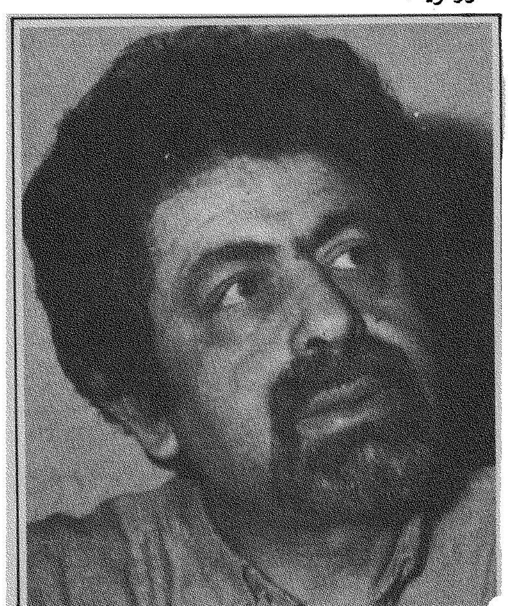
«الكومونة». وعبد الصّمد هذا شخص حسّاس؛ فحتّى لو سلّمنا مع سلمى بأنّه تواطأ مع أهلها ليظهر أمامهم بما يشبه المصادفة خلال نزهة أسريّة، فإنّه يتردّد في الانضمام إليهم لأنّه يشعر بنفورها منه: «لم يكن أحد ليرفض دعوة ثلاثين شخصاً إلى البقاء، لمجرّد أنّ الشخص الحادي والثلاثين لم يعبأ بدعوته أو الانتباه إليه» (٨١). وعندما تزوّجته، لم يكن عبد الصّمد ذلك الوحش المزوّد بامتياز الذّكور وقوّتهم حسب شريعة المجتمع البطريركي؛ بل إنّ سلمى هي الّتي بدت متنمّرة، وقد قاومته وضربته: «لا لم أبك، جاءتني رافعة الغضب فانتشلتني من وهدة البكاء، عبد الصّمد هو الّذي بكى» (ص ١١٢). أمّا مسار العلاقة بينهما فهي أنّه «كان أقرب إلى الخادم منه إلى الزّوج» (ص ١١٥)؛ «طول النّهار كان عبد الصّمد يخدمني، يقدّم لي الفطور، يصنع القهوة، يطبخ ويجلو الأواني، يشغل الغسّالة، وأمكث أنا، لا شغل لي ولا حركة إلّا ما أشاء» (ص ١٣٠). بل إنّها سعيدة بإذلاله اجتماعيّاً: «أحسست بانتعاش داخلي، وأنا أريهم أيّ طرطور هو هذا الّذي أوقعوني به» (ص ١٣٢). ولئن كان الاضطهاد الّذي يقع أساساً عليها ذا طبيعة جنسيّة فإنّ عزاءها واضح: «في اللّيل عبد الصّمد هو الرّجل، في النّهار أنا الرّجل» (ص ١٣٠). وحتّى رجولة اللّيل هذه تظلّ موضوع طعن من سلمى، واستجداءٍ ورجاءٍ من عبد الصّمد؛ هو ذا يقول لها: «أنا لا أغتصبكِ، أنت زوجتي، وسأنام معكِ هذه اللّيلة، أنت وافقتِ أن تكوني زوجتي، أرجوك سلمى» (ص ١٢١). أمّا هي فتضيف إلى جانب جولات الممانعة والإذلال جناية إفساد لحيظات المتعة: «وبالتدريج صرت أعرف كيف أستعجله للوصول إلى مرحلة الانطفاء» (ص ١٢٩). بل يخطر لها أن تطرده من البيت في منتصف اللّيل، وحين يسألها: «إلى أين أخرج في عزّ اللّيل؟» تجيبه: «هذه ليست مشكلتي، اخرج، اخرج الآن فوراً» (ص ١٤٣)، وكان يخرج بطبيعة الحال و«في اليوم التالي كان عبد الصّمد يعاتبني، ويذكّرني بحبّه لي».

بالطّبع، تستطيع سلمى بوشهدة، أو هاني الرّاهب، تقديم ردّ مفحم على عبد الصّمد والقرّاء، وهو أنّ هذا الزوج الضعيف المهان ليس مصدراً للقهر، بل إنّ المجتمع البطريركي هو الّذي قهرها بأن جعله بعلاً لها، وهي تندّد - في هذا الصدّد كذلك - بأخيها عبّودة حتّى التقريع: «كلّ هذه السمسرة لترميني على هذا اللّارجل البائس» (ص ٢٣). ولكنّنا سنرى عبد الصّمد شابّاً عصاميّاً، لا تاجراً. إنّه يعمل مصوّراً كما عرفنا، بل سيعمل أجيراً عند وائل نفسه الّذي هو، بمعنى ما، رمز للشرف والنّضال؛ ولأنّ وائلاً هذا يجيد الكلام، فهو يرفض تعبير الاستئجار، ويقول: «لقد وقّعت عقداً معه». ولأنّنا لسنا في معرض محاكمة وائل، فإنّنا نكتفي من هذا السّياق بأن عبد الصّمد ليس في موقع اقتصادي يسمح له بالسّمسرة بحيث «يشتري» سلمى من أخيها وأمّها؛ بل إنّه اضطر إلى بيع كاميراته ليوفّر لها الرّاحةَ المطلوبة في بيت الزّوجيّة. وأمّا شقيقها عبّودة فإنّه أصرّ على زواجها من عبد الصّمد، ولكن بعد أن أبدت هي «ليونة» في استقباله: «أنت من أوّل هذه السنة وسنّكِ ضحوكٌ لعبد الصّمد، تردين سلامه، تروحين وتجيئين في البيت بحضوره... لو استمررت في صدّه كنّا فهمنا، أمّا ملاينتك وارتياحك وكلّ تصرّفاتك، فلها معنى واحد» (ص ٦٥). بل إنّ عبّودة هذا لا يصرّ على عبد الصّمد، ولا يمانع في أن يتقدّم لها من تحبّ إذا كان هذا الّذي تحبّه موجوداً أصلاً: «تقولين أنت مرتبطة، أين هو؟ خلّيه يخطبك خطبة على الأقلّ، لا أحد منّا عنده مانع» (ص ٧٠).

هل تكون مشكلة سلمى - والحال هذه - مجرّد مغايرة عاطفيّة، فيكون من حقّها - بالتالي - أن تجأر بالشكوى من الاقتران برجل ضعيف لا تحبّه؟ لو كان الأمر كذلك لسارت الرّواية مساراً آخر، لكنّ سلمى ومؤلّفها يفرجان، بأريحيّة، عن تفصيلات مترابطة يمكن أن ترشدنا إلى مفاتيح عالمها الجوّاني، بعد إحاطتنا بعالمها الخارجي. وهذا ما سيسهّل علينا معاينة المشكلة بشكل مختلف. فهذه الفتاة المفجوعة بغياب أبيها المبكر تكنّ مرارة - ولِمَ لا نقول كراهية؟ - لأمّها تبدو لنا غير مفهومة لأوّل وهلة؛ فهي دائماً تسمّيها «أمّ عبّودة»، أي أنّها أمّ الرّجل، لا أمّها ولا أمّ أخواتها الإناث. وحقيقة الأمر أنّ الأمّ تصدع بأوامر قانون المجتمع ونواهيه؛ ولما كان ذلك هو قانون الذّكورة، فإنّ امتثال الأمّ له - مع وجود ولد وحيد لها بين عدد من البنات - يجعلها تتماهى مع هذا الولد من وجهة نظر سلمى. وهكذا تأخذ الأمّ دور الأب. على أنّها ليست بديلاً لذلك الأب الرّاحل، لأنّه قد أخذ - بسبب رحيله المبكر، وبسبب حنانه وتسامحه مع سلمى (والحنان صفة ملازمة للأمّ تقليديّاً) - دورَ الأمّ في مخيّلة سلمى وذاكرتها: «آه يا أبي، أنت دائماً تحاصرني ولكن بالحبّ» (ص ١٧). وإزاء هذا الانزياح الّذي يتبادل الأبّ والأمّ فيه موقعيهما، تبرز لنا سلمى امرأة فالوسية[1] سواء أكان ذلك من

(١) الفالوسيّة هي المرأة المذكّرة، المزوّدة بعضو ذكري، بما يشتمل عليه هذا المجاز من نزعةٍ إلى التملّك =

خلال تمظهرها بالقوّة وما يشبه الاسترجال، أم بتعويض عضو الرّجل ببدائل فيزيائيّة ورمزيّة.



هاني الراهب

لا يصعب الاستدلال على مظهر القوّة والاسترجال عند سلمى. فهي، منذ البداية، فراشة، ولكنّها «تشقّ» الشرنقة الّتي هي الحجاب، وقد سبق أن أبلغتنا أنّها لا تخاف هذا الحجاب ولا أهلها. ثمّ إنّ الرّجل - أيّ رجل على ما يبدو - في نظرها كائنٌ رخو، وهي لا تخفي علينا رأيها في «الرخاوة والاضطجاع اللّذين يمكن لواحدة مثلي أن تعشقهما» (ص ٣٩). وها هي تقدّم لنا أخاها عبّودة: «برخاوة أخويّة مبهجة تَمْتَمَ» (ص ٦٣)، والطّريف أنّه عندما يقول لها ما لا يعجبها ستتحوّل رخاوته في نظرها إلى جمود! أمّا عبد الصّمد فهي تراه طبعاً «ذلك الكابوس الرخوي»

= والتفوّق والهيمنة، شأن الرّجل؛ بل كثيراً ما يكون الرّجل نفسه ضحيّةً للمرأة الفالوسيّة. وتقضي الأمانة الموضوعيّة أن أشير إلى أنّي نقلت هذا المصطلح عن الأستاذ جورج طرابيشي، لا سواه. ولو كان في التقليد الأدبي أن يتم إهداء نصّ نقدي إلى شخص ما، لكانت هذه المراجعة مهداةً، بالحبّ والامتنان، إلى الصديق جورج طرابيشي.

(ص ٦٨). وحتّى وائل، الحبيب، تقدّم نحوها «بانسيابه الرخو» (ص ٤٠) «وهو يتهزهز كأنّ أحداً يدفعه من الخلف» (ص ٤١) وأمّا الرّجال الثانويون في الرّواية مثل أبي بشير، فقد لا يكون ثمّة مجال لعرض رخاوتهم باللّفظة الواضحة، لكنّهم على أيّ حال مطواعون لزوجاتهم؛ تقول أمّ بشير «أنا ماسكة أبو بشير من خوانيقه، كلّ ما يحتاجه مؤمّنٌ بالكامل، أنا ماسكة به من خوانيقه وهو مثل الخاتم في إصبعي» (ص ١٤٦)، ويردّ الصدى في أعماق سلمى بترتيلة دراميّة: «تمنّيت لها ألاّ ينزلق ذلك الخاتم عن إصبعها». وأمّا أمّ طاهر فقد ركّبتْ قرنين فاخرين لأبي طاهر الّذي لا تجود لنا سلمى بأيّ معلومات عنه.

على أنّ استقواء النّساء على أزواجهنّ ليس إلاّ إضاءة للجحيم الّذي يصطلي به عبد الصّمد عند سلمى: «قال: يعني أنا ناقص رجولة يا بنت الحلال؟ لزمك شيء ولم أجلبه لك؟..

- اعمل قهوة، قلت له، وجرجرت جسمي إلى البلكونة» (ص ١٤٨).

وهي تسمع نصيحة أمّ بشير وتعمل بها جيّداً: «أصحِكْ تتراخي له، الرّجل إذا شافك ضعيفة، طمع فيك» (ص ١٤٥). ومن مظاهر استرجالها أن تكلّف عبد الصّمد، لا بالطّبخ والنّفخ والجلي كما تقدّم وحسب، بل بدور الأمّ تجاه الطّفلتين كذلك: «أطعمْ هاتين القردتين، أنا عفت حالي منهما، يلعن أبو ها العمر» (ص ١٥٣). وستبلغ قسوتها «الأبويّة» مداها على «أمومة» عبد الصّمد عندما يرجوها أن تسمح له بوقت زهيد للسّهر مع الطّفلتين:

- ربع ساعة بس، حرام..

- ولا دقيقة، نبرت، ووقفت، كلّ دلال لها سيكون على حساب عمري وأعصابي..

- طيّب، طيّب، هتف وهو ينهض. أمسك بي وأجلسني: أنا ماش إليها.

وبعد هذا الحوار القاسي والمهين الّذي ينتهي بانتصارها لن تنسى أن تختم المشهد بالأمر التقليدي: «واعمل لنا قهوة» (ص ١٥٤). على أنّها يمكن أن تصنع القهوة بنفسها، ولكن لا لها ولعبد الصّمد، بل لجاراتها «فأصيب هدفين في وقت واحد: أخلص من أحاديثهنّ المميتة، وأسجّل عليهنّ منّة اجتماعيّة» (ص ١٥٨)، وما ذلك إلاّ لأنّهنّ لا يشاركنها ثورتَها على الطبيعة الّتي جعلت منها أُنثى «إنّه لشيء فظيع أن يكون مخلوقٌ بنتاً، شيء مناف للطّبيعة» (ص ٦٩)؛ «يا للمرأة ويا لشقائها ويا لهذه السّعادة الفظيعة التي تبعثها الآلام الفظيعة» (ص ١٤١). أما وأنّ «الطّبيعة» قد قرّرت أن تكون ضدّ «الطّبيعة» وجعلت البشر ذكراً وأنثى، فلا أقلّ من أن تكون الأنثى في نظر سلمى مثل صديقتها منيرة «لا تقدر على أيّ التزامات» (ص ١١٨). وساعتها سيعطيها وائل براءة التحرّر: «منيرة نموذج للمرأة الحرّة» (ص ١٨٩). ولهذا نرى سلمى «توافق» على أن تكون «أنثى» إزاء أولادها ولكن «كمخلوقة تعرفهم ويعرفونها، كمهندسة تبني بيوتاً في هذه المدينة، لا كخادم مسحت غائطهم» (ص ١٥٥). ونلاحظ هنا أنّها تتحدّث عن بنتيها بصيغة جمع المذكّر، وفي هذه الحالة لا مانع أن تكون «أنثى مثلهم»، وساعتها لا مناص من مساءلة سلمى عمّن سيمسح غائط «هم»؟ ولن يصعب عليها الجواب؛ فعبد الصّمد جاهز دائماً، وهو يكتفي منها بأن تنام بين الطّفلتين ليقول: «يا ربّ أدِمْ عليها هذا العقلَ وهذه المحبّة يا ربّ» (ص ٢١٢).

إنّ هذه القسوة المحمولة على الاسترجال عند سلمى معزّزةٌ ببناء فيزيائي يقرّبها من الرّجل. فهي تتميّز بصدر صغير «أصلاً»،

وبزندين ضخمين، وبقوّة بدنيّة ملحوظة. وسنلاحظ إلى أيّ حدّ تفيد من تركيبها الفيزيولوجي هذا: «لأنّ صدري الصّغير سيجعل حركتي أسهل إذا ما تمادى عبد الصّمد وأصرّ على اغتصابي» (ص ١٠١)؛ و«بوسعي أن أطرد منّي تلك الكيمياء الّتي تجعل الأنثى ضعيفة وأن أجابه العنف بالعنف» (ص ١١٨). وعند هذه النقطة، نقطة التركيز على بنيتها البدنيّة، سنلتقط البديلَ العضويَّ الّذي يعوّضها عن عضو الذكورة في الرّجل: إنّه زندها، سلاحها الّذي تؤلم به عبد الصّمد وتهزمه. ولا يحتاج المرء إلى كبير ذكاء لتأويل هذه الكناية الأيروتيكيّة؛ فالتشابه السّهمي واضح بين عضو الرّجل والزّند: «هذا الزّند صار مدخلاً إلى جسدي» (ص ١١٩)؛ «لم أدرِ كيف غاص مرفقي في بطنه» (ص ١٠٥)؛ «إنّ مرفقي سلاح فعّال» (ص ١٠٥)؛ «دققت ذراعيَّ عموديْنِ في صدره» (ص ١٠٣). بل إنّ هذا المرفق سيتردّد ذكرُه غيرَ مرّةٍ بما يشبه ترتيلةَ الانتصار: «وصلت يده بطرف القميص إلى مرفقي، أمّا أنا فسمرت مرفقي على كفّي. . . شددتُ مرفقي، ولأنّي قاومت اندفع فيه مزيد من القوّة، نترتْ يده القميص، شددت مرفقي، انزلق القميص من تحت مرفقي» (ص ١٢٣). إنّ هذه اللّغة لا تضنّ علينا بالانزياح الّذي جعل من سلمى قائمةً بالفعل الذكري، ولو دفاعيّاً. بل إنّها تذهب إلى أبعد من ذلك: «شيء آخر فعل ذلك، جعل زندي على إبطي مثل قضيبين من الحديد في عمود إسمنت» (ص ١٢٤). وليس هذا الكفاح الّذي تبديه ضدّ عبد الصّمد مجرّدَ نفور امرأة من رجل لا تحبّه، لأنّ هذه المرأة الفالوسيّة ستدخّر شيئاً من قسوتها لوائل نفسه: «رأيته حزيناً ويائساً ورأيت أنّي أمسك فأساً وبها أهدمه» (ص ٢١٦). وبقدر ما تسهب في وصف معركة السّرير بينها وبين عبد الصّمد، فإنّها تضنّ بأيّ تفصيل جنسي يتعلّق بها وبوائل: «أحبني مرّتين» هكذا تقول؛ أو إذا كان لابدّ من الشرح، فإنّها تقدّم العلاقة بينها بوصفها لحظة تؤكّد تفوّقها: «أحسّست أنّه طلع منّي، مثل جنين حبلتُ به سنوات، ولمّا ولد جاء شابّاً في الثلاثين» (ص ١٨٧).

إنّ تعاليها الفالوسي يكاد يقصر مهمّة العمليّة الجنسيّة بينها وبين وائل على نفي عبد الصّمد من فردوسها. وأمّا خارج السّرير فإنّ لسلمى الحقّ في أن تشبّه وائلاً الحبيب بعبد الصّمد المكروه: «وائل الّذي بدا راضياً جداً بحديثنا ولا يطلب المزيد، مثل عبد الصّمد» (ص ١٨٥). بل إنّ وائلاً نفسه يعترف بأنّ أعصاب عبد الصّمد أمتن من أعصابه، وذلك في معرض تفسيره لتوظيفه عبد الصّمد: «اللّمسات لازم لها أصابع لا ترتجف، وأنا أصابعي ترتجف» (ص ١٨٤). ومع ذلك فليس في الأمر تناقض. ذلك أنّ المرأة الفالوسيّة منسجمة مع عصاب إقصاء الرّجل أو خَصْيه، لأنّ ذلك باختصار من مصادر سعادتها، فهي لا تريد أن تمنع الرّجل عنها بقدر ما تريد أن تلغي فاعليّة ذلك الطّرف الزائد الّذي يتميّز به وهو الطّرف الذي تعوّض عنه بمتانة زندها: «أحسستُ أنّي أريد أن ألغي هذا الرّجل باحتقاري، أن أذيبه بنظراتي كما تذيب النّار قضيباً من الرّصاص» (ص ٥٤). وإزاء هذه المرأة الّتي تذيب «القضيب» يجب ألاّ نغفل عن تسجيلها لدعابة عابرة يقولها رجل، هو بشّار: «حبيبي أيّ دور بقي لنا نحن الشّباب؟» وهذه ليست جملة عابرة عند سلمى على أيّ حال، لهذا نراها تداعب أمّها: «قلت متمازحة: يعني يا ستّ أمّ عبّودة، لو كانت البنت هي الّتي تخطب كنت اخترت أحسن عريس في البلد وقلت له يا الله أنا اشتريت خاتمين» (ص ٥٠). أمّا المرأة الّتي اختارتها مثلاً على المرأة المتفوّقة فهي إليزابيت تايلور (ص ١٠٤)، ومعروف للجميع مزاجُ هذه الممثلة وتلذّذها بتعذيب أشهر أزواجها إذْ تركته سكّيراً وأشلاء رجل. لهذا فإنّ ذروة إحساس سلمى بالظّفر والسّعادة كانت تتحقّق مع كلّ صدمة توجّهها لعبد الصّمد: «أفهمني أنّي بعد عشرة أسابيع من الزّواج ما زلت عذراء، أيّ فرح عظيم، أيّة غبطة عميقة هنيئة دافئة وأيّ حسّ منعش بالظّفر» (ص ١٣٥)؛ و«جعلني أحسّ أنّي بدوت غولة حديديّة. . . ورأيت أنّي أخذت حقّي» (ص ١٣٦). بل إنّها عندما قرّرت أن تعمل معه «معروفاً»، أيّ أنّ توافق على افتضاض بكارتها، قامت بحركة فيها من الرّمز ما يكفي لتأكيد الانزياح، فمن هو «الفاعل» في هذا المشهد؟: «بعد أن وضعت أصابعي على ظهر عبد الصّمد، نسيت جسدي كلّه. . وصرخت وصرخ عبد الصّمد» (ص ١٤٠). لنلاحظْ أنّ صرختها هي الأولى وأنّ أصابعها (هل للأصابع دلالة رمزيّة؟) كانت على ظهره لا على صدره، وسوف نعرف لاحقاً أنّها لا تسمح له بمعاشرتها في أيّ وقت، فهي تقصيه عنها في فترة الإخصاب، وحتى يستكمل الرمز مدلوله العدواني، فإنّها أنجبت له بنتين دفعة واحدة، هو الّذي كان يحلم بالولد؛ ومع ذلك فإنّها على ما يبدو «لم تغفر» لهاتين القردتين - كما تصفها - أنّها ابنتا عبد الصّمد، فقد ظلّت تقول إنّها ابنتا عبد الصّمد وربّما لم تتحدّث عن أمومتها لها إلّا عرضاً وبالحدّ الأدنى من التعبير المؤدّي إلى هذا المعنى.

يغرينا أسلوبُ هاني الرّاهب، من خلال أداء بطلة روايته سلمى بوشهدة، بأن نقلب الآليّة المتبعة في فتح مغاليق النصّ. فنحن، هنا، لن نعمل على تأويل الرموز بما يضيء سبل المعنى المبحوث عنه، ولكنّنا سنحمل الوقائع والشّواهد المسهبة أعلاه لنكشف بها الرموز. وليس معنى هذا أنّ الكاتب رمانا بأحجيات وألغاز طلب منّا تفسيرها؛ بل إنّه - على النقيض - قدّم لنا مباشرة ودون مواربة شخصيّةً إشكاليّة، هي شخصيّة المرأة الفالوسيّة، الّتي تضمر توقاً غير مدرك إلى الكمال؛ والكمال كما يقول كارل يونغ هو توق مذكّر. ولّما كان من المتعذّر فيزيائيّاً على سلمى تحقيق ذلك الكمال الّذي يمثّله عضوُ الذكورة، فإنّ الرمز يسهم في حالة «التعيين» الّتي تمسك بهذه الشخصيّة العصابيّة، إذْ يرفد مظاهرَ استرجالها بمشاهد خارجيّة، تحدّد نوازعُها ورغباتُها الجارفة، وربّما المدمّرة، على أساس منْ توهُّمِ الكمال. والرمزان اللّذان يملكان هذه المنطقة في نفس سلمى، هما النّهر والجورة.

فالنّهر هو السّهم، المعادل الموضوعي لعضو الذكورة، الّذي يشكّل بدوره رمزاً وغاية للمرأة الفالوسيّة. ومنذ البداية كان النّهر موازياً لنزعة سلمى إلى الكمال، ومنذ البداية اصطدمت سلمى بتحفّظ أمّها على ذهابها إلى النّهر: «كانت هناك أمّي تثور عليّ لاصطحابي إخوتي إلى النّهر» (ص ٥). وحتّى ليلة زواجها كان لابدّ لها من المرور قرب النّهر مع عبد الصّمد؛ فالنّهر لها هي، هي الّتي تتباهى بانتصارها البدني على عبد الصّمد فيما يظلّ هذا الأخير محكوماً بحالة الجورة، الحفرة، الدّائرة المؤنّثة: «شوفي عبد الصّمد.. لا يعرف كيف يمشي بعفوية إلاّ في حارة الجورة» (ص ٧١). ولهذا فإنّ «وقعته» سوداء مع هذه المتنمّرة المتحفّزة، الممتلئة كالنّهر: «بمياهه الدّافقة الآن بعد ذوبان الثّلوج» (ص ٩٦). ولكنّها، في ليلة الزّفاف تلك، تدرك فجيعة أنّ هذه المياه ستذهب بعيداً، ثمّ تصل أخيراً إلى البحر؛ فللطبيعة سلطانها، ولن يمنحها النّهر أكثر من عزاء رمزي. ولئن كانت لا تستطيع تحقيق الكمال الذكري، فإنّها تجاهد لتقويض الكمال عند الرّجال، وهو ما يفسّر تنميطها للذكور بتأطيرهم في خانة «الرّجل الرخو»، كما تقدّم، حيث الأنموذج الّذي يلتقي فيه النقيضان: وائل وعبد الصّمد.

وإذا كان عبد الصّمد عبارة عن «جورة» جاهزة لتنكليها الفالوسي، فإنّ لوائل حصّة في ذلك من بعيد؛ فلقد رأينا كيف أنّها لم تتردّد في وصف رخاوته الفيزيائيّة، ولكن في لاوعيها، وفي منطقة انتباهنا نحن القرّاء، أنّ وائلاً هذا، الراديكالي، سجينَ الرأي، هو الّذي «أستأجر» - حتّى لو رفض العبارة - رجلاً واستحوذ على امرأته، وهو ما جعلنا نتحفّظ منذ البداية على أن يكون عمل عبد الصّمد عنده نوعاً من المصادفة. إنّ رخاوة وائل هنا تتجلّى في علاقته بالمبادئ: إنّها علاقة تنصّل ونكوص، بل خيانة؛ بينما علينا أن ننظر، من هذه الزّاوية، إلى عبد الصّمد بشيء من الرفق لأنّه ضحيّة مبادئ «الجورة» وقيمها الّتي تلزمه بأن «يقطع رأس القطّ» من اللّيلة الأولى، أي أن يطيح بالبكارة «الشرعيّة». وقد أخلص عبد الصّمد لهذه المبادئ ولم يخنها، وكثيراً ما حاول إقناع سلمى بأنّ الحبّ يأتي بعد العشرة، ولهذا فلم يجد في عدم حبّها له مانعاً للزّواج. أمّا وائل، أبو المبادئ، فإنّه يخفّف على سلمى وطأة إحساسها بالذنب نتيجة تقصيرها العاطفي تجاه بنتيها: «حبّ الأولاد كلّه عشرة، لا فيزيولوجيا، كم تحبّك أمّك وكم تحبينها؟» (ص ٢٢٥)؛ ولكنّه يناقض نفسه عندما يعلم أنّها حملت منه فيبدي رغبة في الحفاظ على الجنين حتّى بعد أن أوضحت له أنّ زوجها عبد الصّمد «لن يصدّق أنّي حملت منه، بينما أنا أمنعه من القذف» (ص ٢٢١). وهل من سبب يربطه بهذا الجنين غير السّبب الفيزيولوجي؟ أمّا الدّعوى الّتي يعلّل بها وائل تناقضاته فهي أنّنا نعيش في قوانين النّظام العالمي الجديد، ولّما كانت هذه القوانين تأخذ منا أشياءنا دون استئذان، فلا بأس في أن نستردّها من خلال خيانة زوجيّة مثلاً!!.

إنّ المضحك الفاجع في هذه المطالعة اليسراويّة البليغة، أنّ وائلاً في هذه المعادلة هو الأقرب إلى المالكين في النظام العالمي الجديد، لأنّه صاحب المحل، بينما عبد الصّمد أجير عنده يبيعه قوّة عمله وخبرته في التصوير والرتوش. ويأخذ غدرُ وائل بعبد الصّمد درجة عالية من الفظاظة عندما يتنوّل امرأته في المحل الذي يشتري منه فيه قوّة عمله. ولقد كان من الممكن البحث عن أحكام مخفّفة على وائل، لولا أنّه يكاد يكون الأنا الأعلى لسلمى نفسها، ومع ذلك فهو يقدّم هذا الجواب الاستسلامي: «ليس بيدي أن أقبل أو لا أقبل، لنأخذ هذا العالم مثلما نجده» (ص ٢١٤). وهو يقبل من جسدها ما يفيض عن حاجة عبد الصمد: «إذا زاد في حياتك شيء فهو لنا كلينا» (ص ٢١٥). وهو متصالح مع نفسه عندما يحل مشكلة ضمير سلمى الموجع من خيانتها لعبد الصّمد، بأنّ عبد الصّمد هذا لن يعلم، وبالتالي فإنّه لن يتألّم. وهذا كلّه يتم تحت شعار الحُبّ، الحبّ المعينّ بذاته ولذاته، السّابق للجسد حسب مزاعم وائل «أنا أحببتك أوّلاً ولم أكن مطّلعاً على جَسدك» (ص ٢٠٩)، وهو ما يوفّر لسلمى سعادة

مـركّبة: فمن جهـة كانت خيـانتها إقصـاءً لعبـد الصّمـد الـرخـو، ومن جهـة كـانت احتضاناً لوائل الرخو أيضاً، وقد ذهبت لـه بـزندين عـاريـين، وهـل من داعٍ لتـتـذكّـر دلالتهـا الأيـروتيكيّـة؟ لقد ظـلّ هـذان الزندان يشغلان الحيّز الرمزي نفسه، سواء أكان ذلك بالعراك البدني مع عبد الصّمد، أم بالإغواء مع وائل الذي لبست له تـنـورةً بـلا أكمام، وسـألتـه عـمّا إذا كـان زنـداهـا يشعّان كما يقول عبد الصّمد وأمّها ـ عفواً، أمّ عبّودة ـ ولم يكن لديه ما يقول: «أمطرتُهُ بـالأسئلة لأزدادَ يقيناً ـ وسعـادة ـ بـأن ليس لديه أجوبة» (ص ٢١٠). ويجب أن نتوقّف قليلاً عند سعادتها بعدم وجود أجوبـة لدى وائل؛ فمظهر تفوّق وائـل، أو «رجولتـه»، هو الكلام والأجوبة، وعـندما لا يجد هو جواباً تسعد هي. فهل نحتاج إلى تفسير؟.

ولئـن قـيـل إنّ الإغـواء هـو سـلاح نسـوي لا يتناسب مـع شخصيّـة سلمى الفالوسيّة، فإنّ سلمى نفسهـا تسعفنا بـأن تستطرد فتذكّـرنـا ـ وتـذكـر وائلاً قبلنـا ـ بصدرها الصّغير، أي بما يقلّل من ظاهرهـا الأنثوي لصالـح المقاربـة الذكـريّة. هكـذا تنقلب آليةُ معادلتها مع وائل: فهي تغويـه بـزندهـا ـ المعادل المـوضوعي في جسـدهـا لعضو الرّجـل ـ وهو يضعف ويـتـردّد أمامهـا بفكره ـ الذي هو سلاحه الخاصّ. وهكـذا تحصل على نوع من الإشباع النّفسي المتمثّل بانتصار «عضوها» ـ الزند، عـلى «عضوه» ـ الفكـر، الأمـر الـذي يـرسّـخ صـورتـه في خيالها، صورة الرّجل الرخو. وبعد فتـاويه عن حقّهـا في الحبّ نجدهـا تسأل: «أهـذا حبّ أم خـراب بيت وازدواجيّة وضيعـة؟» (ص ٢١٧). ولأنّ أجوبته غير مقنعة فـإنّ هناك متّسعاً لصرخـة سلمى «أنت تريـدني بطريقة، وعبد الصّمد يريدني بـطـريقة. لا أعـرف مـاذا أريـد، حلّوا عنّي أخي، ريحـوني» (ص ٢٢٤). وهكـذا يكـتـمـل المشهـد الفـالـوسي لسلمى، ويتم إقصـاء وائل نفسه!.

ليس الرّجل الـرخو، في هـذه الرّوايـة، حصيلةَ رضّـات أو ارتكاسـات ذكـريّـة أمام انتصـارات النساء، وإن كـان هذا يصـدق عـلى وجه من وجوه عبـد الصّمـد. ولكن ظـاهرة الـرّجـل الـرخـو هنـا هي الصـورة المتمناة للرّجل في نفس امرأةٍ فالـوسيّةٍ مثـل سلمى. إنّها تريد الـرّجل عـلى هذا النحـو انتقـاماً من الـطبيعة التي لم تجعلها رجلاً. وهذا ما يغرينا بالمجازفة بأن نتصوّر مستوى ثـالثاً لنصّ الـرّوايـة تكـون فيـه الأحـداثُ عبـارةً عن أحـلام أو كـوابيس في رأس سلمى التي تحقّق الكـمال والتعـالي معـاً بادّعاء من هذا النّوع: «لقـد أخضعت كلّ من حولي وما حـولي لإرادتي بحيث صارت كلمتي هي العليـا» (٢٣٢). ومـا يجعلنـا نحمل هذا الكلام على محمـل الادّعاء أنّـه يـأتي في سيـاق منـولـوج ينتهي بـالحكمـة الفـيـزيـائيّـة الخـالـدة: «الحصـار يـولـد الانفجار»، وهي حكمة تجد متسعاً لهـا في دروس الـتـربيـة والأخـلاق: احـذروا من مضـاعفة الضغط عـلى المرأة لأنّ انفجـارهـا مـرعب. إنّ الانفجـار بعـد الضغط مخيف حقّاً، ولكنّه لا يمكن أن يكـون تعاليـاً، بل هـو إلى التشفّي أقرب، عـلى ما في التشفّي من تأكيد للهوان الذي سبق الانفجار.

قبل أن يختم هاني الرّاهب روايته هذه، يكلّف بـطلتـه سلمى بـأن تبلغنـا أنّها لن تنتحـر، بل إنّها تعتبر الانتحـار نـوعـاً من التلفيق: «فالانتحارات المقرفة ومـا شابههـا من فنـون المـوت، كلّهـا كـذب، لا أحـد ينتحر، تموت البطلة مئة مـرّة، وتظلّ عـلى قيـد الحيـاة، لا تصـدّقـوا المؤلّفـين الكبـار هـؤلاء» (ص ٢٣٠). وبغضّ الـنـظـر عن عـدم جدّية هذا الكـلام «الحاسم»، فـإنّ قـارئ هـاني الـرّاهب لا يستـطيـع إلاّ أن يصاب بالدّهشة؛ فهذا الكاتب تحديداً قـد يكون أكثر كاتب عربي ارتباطاً بالانتحار في ذهن القـرّاء العـرب، ولا أظنّـه ينسى أنّ ظهوره في الحياة الأدبيّة في مطلع الستينات تزامن مع شاعر منتحر: فقد فـازت روايته المهزومون ومجموعة عبـد الباسط الصّـوفي أبيات ريفيّة بالجائزة الأولى للرّواية والشعـر في مسابقة مجلّة الآداب، وكان الشاعر عبد الباسط قد انتحر قبل ظهور النتيجة بـأشهر قليلة. هـذا على المستوى الـواقعي الـذي يفند نكتة أنْ «لا أحد ينتحر». أمّـا عـلى المستوى الـرّوائي، فقـد دفـع لنـا هـاني الرّاهب بمثال فاجع مزلزل، عـندما انتحـر «مجد»، البطل الثاني لروايته الثانية شرخ في تاريخ طويل. ولم يـتـوقّف المثال الـتراجيدي عنـد هـذا الحـدّ، فقـد انتحـر الـشـاعـر والرّوائي تيسير سبول بعد سنوات قليلة من صـدور هذه الـرّواية. وكـان «مجد» يحمـل الكثيرَ من ملامـح تيسير الـذي كان أحـدَ أصـدقاء عمـر هاني الـرّاهب. ويأتي هـاني ليـقـول لنا الآن إنّ الانتحـار تلفيق مؤلّفـين كبـار؟ فهـل تـراه ينـاقضَ نفسـه أم يمتثـل لقـانون الاختـلاف ولتمرّد أبـطال روايـاتـه الواحد منهم على الآخر، بل عليه شخصيّاً كذلك؟

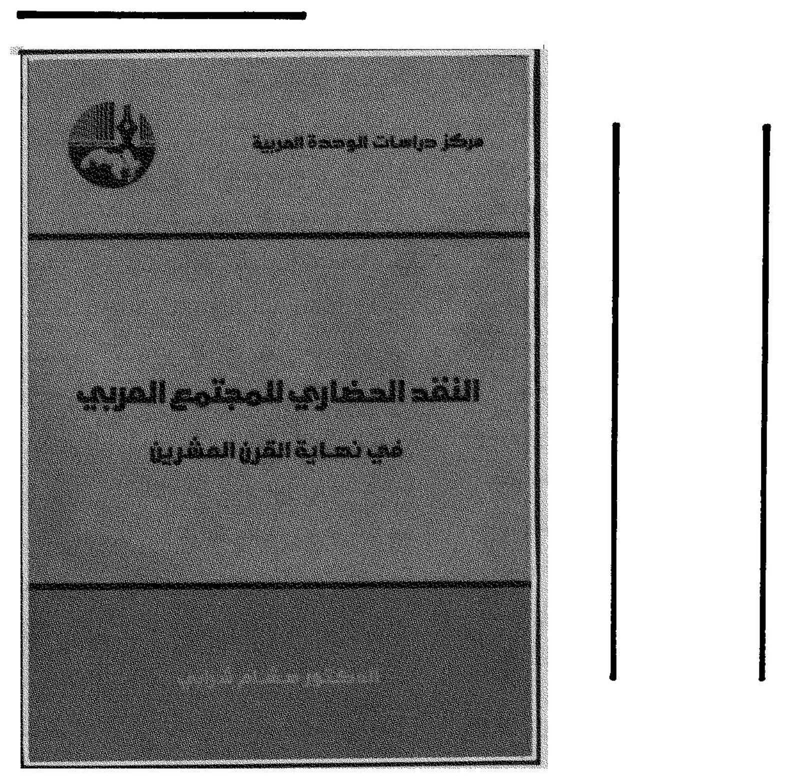
قـد يكـون في الأمـر شيء من هـذا، ولكنّني أظنّ أنّ فقـرة الانتحار هـذه كلّهـا عبـارة عن شقشقـة بـلاغيّـة لخدمـة معنى مركزي تدور حوله الرّواية. فبعد المقتطف السّـابق من كلام سلمى تـواصل مبـاشـرةً خطابها «قمّة المأساة في حياة نسـاء مدينتنـا هي استمرار هذه الحياة لا انقطاعها». أي أنّ سلمى هذه تقترح ما فوق الـتراجيديـا، مـا هـو أكـثر مـأسـاة من المـوت: حيـاة

المرأة. . . أمّا إضافة «مدينتنا» فهي ضرورة إجرائيّة لإضفاء روح محليّة على عمل كتبه صاحِبُهُ وعينه على ما يجري في العالم من متغيّرات وانفجارات وأفكار. ولا أدري، للمناسبة، إلى أيّ حدّ كان كاتبنا متابعاً لما حدَّدته الفرنسيّة اليزابيت بادانتير، وغيرها، من ملامح «الرّجل الرخو» في هذا الزمن الصلب.

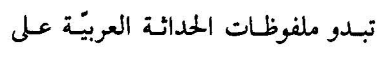
هل من الضروري بعد هذا العرض أن نصف خضراء كالمستنقعات بأنّها رواية أسئلة وإشكاليّات؟ وهل من الضروري أن نقول ـ احتفاليّاً ـ بأنّها رواية شاقّة وشيّقة في آن؟ لا أظنّها ولا أظنّ كاتبها بحاجة إلى شهادة على هذه الدرجة من المباشرة.

مأزق «المجتمع البطركيّ» وحاجتنا إلى «النقد الحضاريّ»*

مصطفى الكيلاني



تبدو ملفوظات الحداثة العربيّة على وفرتها وتعدّد اتّجاهاتها الإيديولوجيّة حبيسةَ وضعٍ تراكميّ سرعان ما أفضى بالكثرة إلى خانة الواحد، فارتدّ اللاّحقُ إلى سابقه وتغلّب وعيُ المنقضي على الرّاهن. كما استبدّ التّكرار بالتقدّم وانكشف لنا أمام تعاقب الهزائم والخيبات أنّ الفكر العربيّ بعد أكثر من قرن فكرٌ ما قبل تاريخيّ لم يؤسّس بعدُ فكريّته الخاصّة. بل إنّ «الحداثة» ـ في مجمل المشاريع التحديثيّة تنظيراً وممارسةً ـ هي حداثة قوليّة تلوذ في الغالب ببلاغة الكلمة إخفاءً لمحدوديّة الفعل وعجزه عن إحداث النّقلة من مجتمع



(*) د. هشام شرابي، البنية البطركيّة: بحث في المجتمع العربيّ المعاصر (بيروت: دار الطّليعة، ط ١، ١٩٨٧)؛ والنقد الحضاري للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ١٩٩٠).

التّقليد إلى مجتمع التّأسيس الحضاريّ، وبالتعدّد المغشوش تحجب داخل تراكيبه البلاغيّة وهم التنمية والتغيير، وبالمؤسّسة والقانون والإعلام ومقولات «المجتمع المدنيّ» وحقوق الإنسان والديمقراطيّة تُواري بها أزمة الفرديّة الخانقة وعمق اللّحظة المأسويّة الّتي نعيشها اليوم، ونحن مُهَدَّدون حضاريّاً أكثر من ذي قبل بالاضمحلال الكامل.

هل هو وعي الموت يشدّنا إليه في الاتّجاه المعاكس للتّاريخ وَوَهَج الحركة والأشياء والتّفاصيل، إلى القاع المُجَوَّف حيث يستوي الفعل واللّا - فعل وتختفي النقائض وتضمحلّ الألوان والأشكال والفَوَارق في مشهديّة واحدة مُنغلِقة على ذاتها وإنْ تعدّدت واجهاتها؟ فلئن أفضت الحداثةُ الغربيّةُ إلى ما يبدو نَقِيضاً لها في اتّجاه التّغيير المُتَوَاصِل بتوليد حركة نقديّة تُنَزِّل الاختلاف محلّ المواقع الإيديولوجيّة التقليديّة الجاهِزَة وتغامر في تجاوز الثّابت والمُنتهي والوثوقيّ - بأن ولدتْ مَا بَعْد الحداثة، ذلك الفكر المُتَوَتِّر النّاقد باستمرار لما هو حادِثٌ منقوص، الرّافض لشتّى أوجه الوثوق المعرفيّ، المُعَادي لمختلف أساليب «العَقْلَنَة» القاتلة لروح الفرديّة والمُدَمِّرة للحرّيّة - فإنّ مشاريع الحداثة العربيّة لم تُحَقِّق نهضة علميّة وتكنولوجيّة، ولم توفّر بَعْدُ أرضيّةَ التجاوز الفعليّ والكامل لهياكل المجتمع التقليديّ المُسْتَعْمَر. بل كانت مقولاتها مسكونةً بفكر المؤالفة بين شتّى المتنافرات المعرفيّة، تستمدّ مراجعها من سياقات فكريّة وتاريخيّة غربيّة متباعدة إلى حدّ التناقض أحياناً كثيرة.

هل هو وعي الموت يُحَتِّم تسكينَ أيّة حركة ووقف المخاض بإعادة المُغاير لما هو سائد إلى السّائد، والنّاشئ المختلف مع سالفه إلى «الأصل» حيث لا زمنٌ ولا مكانٌ ولا أشياء ولا تفاصيل؟

كيف نُقيم حدَّ الفصل بين ما هو حَدَاثي وما هو نقيض الحداثة في فكرنا العربيّ راهناً؟ كيف نقرأ مختلفَ مشاريع التحديث للاستفادة منها ونقدها وتجاوز المأزق المعرفيّ الّذي انتهى إليه فكر «الحداثة العربيّة» في نهايات هذا القرن؟

كيف نُحرّر فكر الحداثة اليومَ من التكرار والوثوق المُدَمِّر لإيّ فعل يهدف إلى التغيير الذهنيّ والمجتمعيّ، ونحرّر السّؤال النقديّ من شتّى المُقدِّمات الجاهزة؟

١ - ١ تستوقفنا في هذا المجال محاولات هشام شرابي ضمن مشروع قرائيّ نقديّ لايزال يتحسّس طريقه داخل ليلِ المتاهة. فهو يعود بنا إلى «موطن الدّاء» في كتابه **البنية البطركيّة، بَحث في المجتمع العربيّ المُعَاصِر** ليضع الفكرَ العربيَّ راهناً في بيئته الثقافيّة والمجتمعيّة الخاصّة بحثاً في ماهيته، دون فَصْلٍ بين حاضره وماضيه، ضمن تصوّر تاريخيّ عامّ يَصِل بين سلوكات الذّات الراهنة ومُوَرِّثاتها المُنحَدرة من أقاصي الماضي. وبهذا الحفر في المواطن المجهولة تتّضح لنا سماتٌ أوّليّةٌ لمسلكٍ بعيدٍ عن الكتابات الشّعاريّة، ونقترب من المرجع الّذي به نتمثّل كينونة هذا الّذي يُسَمّى ذاتاً عربيّة. فكيف تُفكّر هذه الذّات؟ وبِمَ تُفكّر؟ وما مستقبلها؟ إنّ وصف الظّاهرة يستلزم النّظرَ من زوايا مختلفة بعيداً عن تبسيط نمط العِلّيّة الميكانيكيّ. فالظّاهرة عند تفكيكها ظواهرُ، والسّبب الواحد أسبابٌ، والذّاتُ المُفكِّرة مشروطة هي أيضاً بالتعدّد. وبذلك يقتحم هشام شرابي مواطن أخرى يصعب التنقّل داخلها.

كيف نقرأ فكرنا والفكر الآخر الغربيّ بالتخفيض من حدّة المسبّق المعرفيّ؟ كيف نتحرّر من شتّى الأطواق الإيديولوجية المعهودة في ثقافتنا العربيّة؟ ما هو «النقد الحضاريّ»؟ كيف ننتقل من وصف الوجود العربيّ ذاتاً فرديّة وجمعيّة إلى البحث في مُعَوّقات التقدّم والتفكير في وسائل الخروج من ليل المتاهة؟.

١ - ٢ كيف يُعَرَّفُ «المجتمع العربيّ البطركيّ»؟

لا ينفي هشام شرابي الحركة تماماً عند تعريف المجتمع العربيّ راهناً، ولكنّها حركة بطيئة لا تمتلك القوّة الّتي تجعلها قادرة على تغيير المجتمع من الدّاخل، في حين شهد العالم في العقود الأخيرة تحوّلات مذهلة[1]. ما سبب هذا البطء؟ هل هو التجاذب بين قوّتينْ مُتضادّتينْ، الأولى مندفعة في تيّار حركة كونيّة والثّانية مرتدّة لا تدع القوّةَ الأولى تنطلق بحرّيّة وثبات؟ ولأنّ الرّاهن متغلّب حتماً على سلطة القديم فإنّ التوقّف والارتداد الكامل وضعان مستحيلان، فتكون الحركة متباطئة مربكة للتوازن الصّعب بين تيّارين مُتعاكِسينْ تماماً.

(١) «تعيّر العالمُ كلّه في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة، ولم نتغيّر نحن: لم نتغيّر في أسلوب تفكيرنا (القوميّ أو الثوريّ)، ولا في نظام علاقاتنا الاجتماعيّة والسّياسيّة (على صعيد العائلة، المجتمع، الدولة)، ولا في طريقة ممارستنا (التي مازالت مرتبطة بالقيم العشائريّة والعائليّة، وبالأهداف الدّينية والغيبيّة) فأضعنا فُرصاً لم تُتَحْ كما أتيحت لنا، لأيّ مجتمع في التّاريخ، لتغيير مجتمعنا وتجاوز تخلّفنا الاقتصاديّ والسّياسيّ والثقافيّ ..» (البنية البطركيّة ص ٤)

هذا التبسيط المقصود يساعدنا على توضيح المشهد الحضاريّ العامّ الّذي ننتمي إليه راهناً، ولكنّه لا يفي بالحاجة إلى معرفة تبحث في الظّواهر والجذور.. وليس لنا في منظور هشام شرّابي إلّا أن نرتكز على قراءة المجتمع العربيّ البطركيّ الرّاهن لمحاولة تفكيك الذهن المحرّك له، القائم فيه.

ويتّضح لنا، عند المقارنة البدئيّة بين المجتمعين الغربيّ والعربيّ أنّ المجتمع العربيّ راهناً هو مجتمع تقليديّ وحديث في الآن ذاته. ولئن تحوّل المجتمعُ الغربيّ من البنية التقليديّة إلى البنية الحديثة وقَطَعَ جذريّاً مع البنية القديمة بإحداث الثّورة الفكريّة الشّاملة والعميقة، فإنّ المجتمع العربيّ مرّ من «المجتمع البطركيّ التقليديّ» إلى «المجتمع البطركيّ المُلقّح بالحداثة». فإذا هو مجتمعٌ تابعٌ للمركز الغربيّ، لم يشهد التحديثَ تبعاً لخطّة تولّدت من الدّاخل بل أُخضع قسْراً لإرادة الآخر الغربيّ. ولم تتجاوز «الحداثة العربيّة» المُنقضيَ، بل شرّعتْ إبْقاءه وحافظتْ عليه بحافزٍ قوميٍّ ذاتيّ وشجّعتْ عليه من الاتّجاه الآخر خشيةَ أن ينفذ العمل التحديثي إلى قيعان الذّهن والمجتمع وتحدث النقلةُ النوعيّة كما هو الشّأن في سيرورة المجتمع الغربيّ[2] ويكون الاستقلال الكامل.. وإذا حرصنا على تعريف هذا المجتمع بمزيد من التوضيح استناداً إلى مقياسيَ التحديث والتقليد تبيّن لنا أنّه مجتمع «ليس حديثاً ولا تقليديّاً»[3] لأنّه لا يستقرّ في وضع محدّد؛ فهو مهزوز من الدّاخل، مرتبك في أنساق تطوّره، تلتقي ضمنه الكثير من المتناقضات: فلا يقطع مع «النظام البطركيّ (التقليديّ أو القديم)» وينغمس في التبعيّة للآخر الغربيّ. إنه مجتمعٌ تحكمه «رأسماليّة تابعة»[4] «هامشيّة أنشأت طبقة بورجوازيّة هجينة»[5] أمست طبقةً سائدة في القرن العشرين؛ إلّا أنّ وعيها تركيبٌ متناقضٌ «لا يعكس ظروفَ الطّبقةِ البورجوازيّة ولا ظروف عمّال المدن، بل يعكس كُلّاً منهما في مزيج تختلف فيه جوانب التركيز..»[6]، وترتبك تسميتها لغياب «طبقة بورجوازيّة تامّة النموّ وطبقة عاملة حقيقيّة..»[7]. فهي «بورجوازيّة صغيرة سليلة النّوع البطركيّ الحديث»، تُعَدّ سمة نمط «إنتاج خاصّ بالرأسماليّة التّابعة» ضمن المجتمع البطركيّ الحديث.

وبهذا التعريف الأوّليّ للمجتمع العربيّ وللطّبقة الاجتماعيّة السّائسة له ينكشف خواءُ المشروع النهضويّ. فإذا كانت البورجوازيّة الغربيّة قادرة على تثوير المجتمع وهدم النّظام البطركيّ التقليديّ وتأسيس فكر جديد تمّت به النقلةُ من القديم إلى الحديث دون ارتداد.. فإنّ البورجوازيّة العربيّة ـ لوعيها المتردّد بين قوى اجتماعية مختلفة ولتبعيّتها الكاملة لرأسماليّة الغرب ولهشاشة بنيتها ـ لم تمتلك فكرَ التغيير الجذريّ. وبديهيّ في هذا السّياق المجتمعيّ والتّاريخيّ أن تتعطّل مختلفُ البرامج التحديثيّة وتتباعد المسافةُ بين الرغبة في التغيير وبين الواقع الّذي يحولُ دون الانتقال من حلم التنمية إلى التنمية.

وهكذا يُعرَّف المجتمعُ البطركيّ العربيّ بأنّه متخلّف تابع وعاجز باستمرار عن الخروج من أوضاعه السّياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والثقافيّة الإشكاليّة. ويبدو لنا في غمرة المؤالفة بين التقليد والتحديث انجذاب هذا المجتمع إلى التقليد نتيجةً لقوى الارتداد الكامنة فيه؛ ويُعَلَّل ذلك «بسيطرة الأب في العائلة، شأنه في المجتمع..»[8]. ولأنّ وعي الأبوّة هو الارتداد إلى الماقبل وتغييبٌ للرّاهن وإثباتٌ للواحدِ صاحبِ النّفوذ الأعلى، فإنّ مختلف مشاريع التحديث فكراً وممارسة اجتماعيّة وسياسيّة هي مشاريع محكومٌ عليها منذ نشأتها الأولى بالفشل لأنّها مدفوعةٌ بالمسبّق، تُبيح «بعضَ التحرّر» من النّواة ـ المركز دون الانفصال عنها؛ إذْ سرعان ما تعود «بالفرع» إلى «الأصل»، و«بالابن» إلى «حرم أبوّته». وإذا المشاريع والاتّجاهات الفكريّة على وفرتها تلتقي في ازدواجيّة كبرى ليست إلّا تأكيداً لهذا الواحد السّائد في وجودنا الرّاهن: العَلمانيّة والإسلام؛ وهما تيّاران وَسَمَا «المجتمع العربيّ البطركيّ» على امتداد ما يزيد على القرن بالاندفاع والارتداد معاً و«بالتعطّل» في آخر القراءة، إذْ فشل التيّار العلمانيّ ـ بمراجع فكرة الغربيّ ـ و«التيّار الإسلاميّ» ـ بأسسه التقليديّة ـ في الخروج من مأزق التخلّف[9]..

(2) «لابدّ من التحفّظ بشدّة عند التمييز بين ما هو «تقليديّ» وما هو «تقدّميّ» أو بين ما هو «محافظ» وما هو «راديكاليّ» في ما يتعلّق بالمجتمع العربيّ المعاصر. ومن الفرضيّات الأساسيّة في هذا الكتاب أنّ البنى البطركيّة للمجتمع العربيّ لم تحلّ محلّها في السنوات المائة الأخيرة بنى حديثةٌ بالفعل. فهي على العكس، قد تعزّزت واستمرّت في أشكال مُشوّهة ملقّحة بالحداثة...» البنية البطركيّة، ص ٢٠.

(3) المرجع السّابق، ص ٢٠.

(4) انظر مصر والهلال الخصيب خلال القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين. المرجع السّابق، ص ٢٠.

(5) «هامشيّة»، «هجينة»، من وضع الباحث.

(6) البنية البطركية، ص ٢١

(7) المرجع السّابق.

(8) «فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلةُ بشكليْها الطّبيعيّ والوطنيّ، إذ إنّ العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقةٌ هرميّة. فإرادة الأب، في كلّ من الإطارين، هي الإرادة المطلقة. ويتمّ التّعبير عنها في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسريّ الصّامت المبْنيّ على الطّاعة والقمع...»، (البنية البطركيّة...، ص ٢٢).

(9) «والواقع أن لا الحركة العلمانيّة ولا الحركة الإسلاميّة نجحتا في إنشاء مقال نقديّ أو =

ولكنّ التيّارَيْن لا يوضعان في خطّ واحد من التسوية. ذلك أنّ الخروج من المأزق لا يكون إلّا «بالعلمانيّة»، هذا التيّار الّذي يحتاج في قراءة هشام شرابي إلى حركة نقديّة تعمّق مفاهيم الحداثة وتُحوّل مقولاتها مِن وضع الرسوب إلى فعليّة التغيير، في وضع إشكاليّ اتّسع راهناً بضعف «الحركة النقديّة العلمانيّة» واصطدامها «برقابة الدولة» ومعارضةِ «الرأي العامّ الدّينيّ»، في حين يَشمل تأثيرُ الحركة الأصوليّة الجماهيرَ الواسعة. وتشتدّ عزلةُ الحركة العلمانيّة نتيجة لقمع السّلطة لها ورفْض «الحركة الأصوليّة» النقاش معها. وبذلك ينحبس المجتمع داخل موقفيْن لا يلتقيان في راهن الحياة الفكريّة والسّياسيّة(١٠).

١ ـ ٣ نستخلص من القراءة السّابقة أنّه لا يمكن الاستناد إلى علم الاجتماع الغَربيّ بمختلف اتّجاهاته لدراسة المجتمع العربيّ في بنائه الذّاتي وتاريخيّته الخاصّة، وذلك لغياب رأسماليّة حديثة لها «طابعُها الثّوريّ» و«عقلانيّتُها»(١١) وفكرُها الخاصّ. وهكذا لا يجد منظّرُو «الحداثة العربيّة» بدّاً من الالتجاء إلى الثقافة الغربيّة للاستفادة منها والاقتباس عنها إلى حدِّ التقليد أحياناً كثيرة..

ذلك هو «المجتمع العربيّ البطركيّ»: مجتمعُ التناقضات الحضاريّة، يوهم ظاهِراً بالحداثة وهو المحكوم في الدّاخل بنقيضها؛ فلا يكون «الحديث» فيه حديثاً بالفعل ولا الأصيل أصيلاً(١٢)، بل تزول الحدودُ بين الحديث ونقيضه في تركيب مشوَّه. وينغرس هذا «الازدواجُ» في بنية الفرد «المُحدَّث» وفي فئة المثقّفين العرب الّذين تثقّفوا ثقافة تصل بين «الحداثة» و«الأصالة»؛ فكانت ثقافتهم بذلك خاضعةً للوعي المُنمذج(١٣) الّذي يحوّل «النماذجَ» إلى «أصنام»، ويكتفي بالتقبّل ومحاكاةِ الغرب في مختلف الميادين، و«تعوزه الاستقلاليّة وروح المغامرة»(١٤).

إنّ «البطركيّة» سمةُ المجتمع العربيّ الرّاهن الأولى، وهي ثابتٌ لا يتزحزح، وإنْ تغيّرت الوقائعُ المجتمعيّة والتركيباتُ على امتداد التّاريخ: من «النظام البطركيّ القديم» في ما قبل الإسلام وفي عهد الرّسول والخلفاء الرّاشدين، إلى «النظام البطركيّ التقليديّ (قبل الحديث)» عند الخلافة الأمويّة والعبّاسيّة والسلطنات الصغيرة والخلافة والسلطنة العُثمانيتيْن، ومنه إلى «النّظام البطركيّ الحديث» ممثّلاً في «نظام الدّول العربيّة المُعاصرة».

تلك هي «المراحل» التّاريخيّة الكبرى الّتي تُجسّم ثلاثة أنواع كبرى: القديم والتقليديّ والحديث، تتلازم وما أسماه الباحثُ «البُنى النماذجَ لجميع أنواع الكيانات الاجتماعيّة البطركيّة»(١٥).

١ ـ ٤ وتُعدّ الأسرة مَجْمَعَ الخصوصيّات والأساسَ الأوّل، قبل «الطبقة»، في تعريف المجتمع العربيّ. فمن «العائلة البطركيّة الموسّعة» السّائدة، إلى التجاذب بين «العائلة الموسّعة» وبين «العائلة الحديثة الصغيرة»، يتّضح التطوُّر المجتمعيّ. ويرتبك نظامُ «المجتمع العربيّ البطركيّ» الرّاهن بين «عائلة» تتأسّس على رابطة الدّم وتواصل نفوذَ العشيرة، وبين «عائلةٍ» ديموقراطيّة تمثّل أرضيّة تحرير المرأة وإفراز الفرديّة الحديثة.

وتستفحل أزمةُ الفرديّة العربيّة نتيجةً لارتباك المجتمع. ذلك أنّ «الفرد» في المجتمع البطركيّ «الحديث» غيرُ قادر على الانفصال عن «العائلة» أو «العشيرة» أو «الطّائفة الدّينيّة»، لأنّ الدولة عاجزة عن أن تنوب عن هذه الأبنية في ضمان الحماية الفرديّة. والدولة كذلك «غريبة» عن ذلك الفرد، «مضطهدةٌ لهُ» في غالب الأحيان، دَعْماً لمصالح من يمتلكون أجهزتها ويتحكّمون في الثروة(١٦).

ومن العوامل المساعدة على الارتداد طابعُ الانكماش الّذي يسم العائلةَ العربيّة

= تحليليّ بالمعنى الصحيح، مقال يُقدّم حلّاً واضحاً وفعليّاً لِمشكِلات الهويّة والتّاريخ والغرب..»، (المصدر السّابق ص ٢٤).

(١٠) «أمّا نمط المواجهة بين هذين الموقفين فيُمكن إيجازه على الشّكل التالي: ١ ـ موقف استبداديّ لاعقلانيّ يُقابله موقفٌ متحفّظ عقلانيّ. ٢ ـ هيمنة مطلقة تقابلها تعدّديّة حُرّة. ٣ ـ «أخلاق الغايات النّهائيّة» مقابل «أخلاق المسؤوليّة» ٤ ـ مقال لاحواريّ مقابل مقال حواريّ..» (المصدر السابق، ص ٢٦).

(١١) يُحيلنا الباحث على ماركس في توظيف «الطابع الثوريّ» وعلى ماكس ويبر في جانب «العقلانيّة» (ص ٣٢).

(١٢) «فمن الصّعب أن نجد في المجتمع البطركيّ المُحَدَّث إنساناً حديثاً أو مؤسّسة حديثة بالمعنى الحقيقيّ، كما إنّه من الصّعب العثور على إنسان أصوليّ أو مؤسّسة أصوليّة بالمعنى الحقيقيّ...»، (ص ٣٥).

(١٣) المصطلح لهشام شرابي.

(١٤) البنية البطركيّة...، ص ٣٧.

(١٥) «هي: ١ ـ العائلة البطركيّة القديمة في الكيان القبليّ (البدويّ أو الحضري). ٢ ـ الكيان الاجتماعيّ ذو الطابع القبليّ. ٣ ـ البنية العشائريّة (العائلة المُوَسّعة) للمدينة الإسلاميّة التقليديّة. ٤ ـ العائلة العشيرة في إطار العلاقات الاجتماعيّة داخل النظام «الرأسماليّ» التجاريّ...» (المرجع السّابق، ص ٣٩).

(١٦) «والواقع أنّ الدولة قوّة غريبة عنه وتضطهده. لكنّ المجتمع المدنيّ حيث لا اعتراف إلّا بالأغنياء وذوي السلطة ولا احترام إلّا لهم، قد يضطهده أيضاً بشكل مماثل...» (المرجع السّابق، ص ٤٥).

خلافاً للعائلات الآسيويّة المجاورة؛ إذْ تختلف «العائلةُ العربيّة» عن العائلة اليابانيّة أو الصينيّة في توظيف «الطّاعة والتضامن». وإذا كان العرب يحبسون القيم الّتي يُرَبّى عليها الفردُ داخل المجموعات الصّغيرة، فإنّ اليابانيّين يُحوّلونها إلى العمل الاجتماعيّ؛ ويتّسع مفهومُ الإخلاص للعائلة عند الصّينيين كي يشمل المجتمع كلّه[17].

١ - ٥ يستلزم الوضعُ الرّاهن، بعد هذه الإلماعات، تثويرَ المجتمع العربيّ بتركيز العائلة الديموقراطيّة الحديثة ومراجعةِ الرّوابط بين الرّجل والمرأة ومحاربةِ القيم والمفاهيم البطركيّة الّتي هي سببُ التخلّف وأساسُ التشتّتِ وفشلِ مختلف المشاريع النهضويّة وغيابِ الفرديّة الفاعلة.

وقد يستحيل ضبطُ المجتمع البطركيّ الحديث في بنية محدّدة، لأنّه في «حالة مستمرّة من التغيُّر والتكوُّن..»[18]، لا يستند تحليله إلى مفهوم «الطّبقة» أو «الأمّة»، بل يتناسب ومقولة «الجماهير» حيث تلتقي «عدّة كيانات ضيّقة أي العائلةِ والعشيرة والطّائفة والفئة القوميّة والإثنيّة..»[19].

إلّا أنّ هشام شرابي يذهب مذْهَباً مُغايراً في سياق آخر، إذ يُعرِّف «المجتمع البطركيّ الحديث» بكونه يشتمل على ثلاث «طبقات»: «الجماهير الفقيرة (ومعظمها ريفيّ) والبورجوازيّة الصّغيرة (الّتي تسكن المدن) والبورجوازيّة الحاكمة الّتي تملك في يدها كلَّ السّلطة وكلَّ الثروة الوطنيّة تقريباً..»[20]. وهكذا يرتبك الجهازُ المفهوميّ نتيجةً للإثبات والإثبات المعاكس،

(١٧) انظر تفاصيل هذه المقارنة في المصدر السابق، ص ٤٥.

(١٨) المرجع السّابق، ص ٤٨.

(١٩) المرجع السّابق، ص ٤٨.

(٢٠) المرجع السّابق، ص ٧٠.

ولا يجد الباحث بدّاً من الالتجاء إلى تعريف المجتمع استناداً إلى ما أسماه «الطّبقة البورجوازيّة الحاكمة» قرينة عصر الأمبرياليّة؛ ذلك الأساس الاجتماعيّ الّذي يقوم عليه نظامُ الدّولة في مزيج من «نظام الرعاية البطركيّ» و«الجهاز البيروقراطيّ الموروث عن الاستعمار».

وأمام قهر السّلطة البطركيّة يجد الفردُ نفسه مدفوعاً إلى العائلة أو القبيلة أو الطّائفة الدّينيّة بحثاً عن الأمان الّذي لا يتحقّق له في المجتمع.

ويمتدّ نفوذُ السّلطة البطركيّة ليشمل اللّغةَ والفكر عامّة. فالحالُ أنّ لغة «المقال» في النظام البطركيّ هي الفصحى الّتي تختلف عن العاميّة، الأمر الّذي يُباعِد بين «لغة» المعرفة و«لغة» الحياة اليوميّة. ونتيجةً لذلك ينغلق الفكرُ العربيّ داخل «اللّغة» وداخل الفصحى - تحديداً - الّتي هي لغة خاصّة تنزع إلى «التفكير بذاتها» للثوابت الّتي تخضع لها وتفصلها حتماً عن واقع الحياة اليوميّة[21].

ذلك هو المجتمعُ العربيّ البطركيّ في البنية البطركيّة لهشام شرابي: تركيبٌ ضدّي يجمع بين حداثةٍ شكليّة وبين تقليدٍ يشلّ حركةَ المجتمع من الدّاخل ويمنع أيّة حركةٍ من الاندفاع في اتجاه هدم الثّوابت الموروثة. وهو نظامٌ تلتقي فيه أنماطُ التسلّط القديمة والبيروقراطيّة، وريثة الاستعمار، وتنتفي حرّيّةُ الفرد.

(٢١) «إذا كان الفكر، بِعَامّةٍ محدوداً باللّغة، فإنّ الفكر العربيّ بِخاصّة محدود باللّغة الفصحى. وليس هذا ناجماً فقط عن طابع الفصحى الإيديولوجيّ العميق بما فيه من إطار دينيّ متصلّب بل أيضاً عن نزوع الفصحى ضمناً إلى «التفكير بذاتها» أي فرض أنماطها وتركيباتها الخاصّة على جميع أنواع الإنتاج اللّغويّ...» (المصدر السّابق ص ٧١ - ٧٢).

٢ - ١ كيف الخروجُ من مأزق الانتماء إلى هذاالمجتمع - السّجن؟

تتعدّد المحاولات ضمن سياق مشترك هو النقد، وهي كتابات تستند - في قراءة شرابي - إلى ثلاثة اتّجاهات أساسيّة: «الجانب النقديّ من العلوم الاجتماعيّة الأنكلو - أمريكيّة، والماركسيّة الغربيّة، والنظريّات البنيويّة وما بعد البنيويّة في فرنسا..»[22]. وتنزع هذه الاتّجاهات إلى تجاوز «الطريق المسدود» الّذي أفضى إليه الفكر البطركيّ العربيّ الحديث مُمَثّلاً في «الإصلاح» و«العلمانيّة» و«القوميّة» و«اليساريّة».

وتُعَدّ نهاياتُ الستّينات الحدّ الفاصل بين عصر تقضّى وآخرَ بدأ في التكوّن[23]؛ فقد أخذ الصراعُ يظهر على أشدّه بين (١) مقال بطركيّ في طريق التراجع؛ (٢) ومَقالٍ نقديّ حديث هو تيّار صاعد تفرّع إلى حركة نقديّة جديدة في الحقل «الأكاديميّ» داخل المغرب العربيّ - وقد ظهرت هذه الحركة في كتابات عبد الله العروي ومحمّد أركون ومحمّد عابد الجابري خلال السبعينات ومطلع الثمانينات[24] -

(٢٢) المرجع السّابق، ص ٩٧.

(٢٣) يُشير الباحث إلى مجلّة مواقف الّتي أصدرها أدونيس عام ١٩٦٨.

(٢٤) يستند الجابري إلى ميشال فوكو ويهتمّ بتاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وينقسم مشروعه إلى «تحليلي تكوينيّ» وآخر «بنيويّ». وأمّا محمّد أركون فإنّه يحدّد مجال بحثه ضمن المشغل الّذي تأسّست عليه كتاباتُ الجابري، فيكتفي بقراءة النصّ القرآنيّ استناداً إلى فقه اللّغة والدّراسات الاستشراقيّة واللّسانيّات وعلم الرمز والأنتروبولوجيّا وعلم الاجتماع والتاريخ (Lectures du Coran). وأمّا عبد الله العروي فإنّه يلتزم «بالتفكير التّاريخيّ» وبالماركسيّة الّتي تُفهم في سياق الخصوصيّة المجتمعيّة...

وإلى حركة نقديّة تعتمد العلومَ الاجتماعيّة كما تطوّرت في بريطانيا والولايات المتحدّة الأمريكيّة منذ مطلع السبعينات وبرزت في أعمال حليم بركات وسعد الدّين ابراهيم - وتهتمّ هذه الحركة الثّانية «بالظّواهر» الاجتماعيّة و«التناقضات» و«الهياكل الطبقيّة» و«الهياكل الإثنيّة» و«الهياكل المؤسّسيّة» وما يخصّ «تأسيس الدولة القطريّة» و«الإشكاليات الدستوريّة والقانونيّة وجميع ما يتّصل بالحياة السّياسيّة»[٢٥] - ؛ و(٣) إلى حركة نقديّة ثالثة هي الاتجاه البنيويّ كما يظهر في كتابات كمال أبو ديب، و«ما بعد البنيويّ» مُمثّلاً في أعمال عبد الكبير الخطيبي ومحمّد بنّيس.

٢ - ٢ ولكنّ الخطاب الحديث، وإن تعدّدت اتّجاهاته، لم يتخطّ بعدُ حيّزَ المشروع، ويُردّ ذلك إلى واقع المجتمع الّذي ظلّ محكوماً بسلطة «البورجوازيّة الصغيرة»[٢٦]، هذه الطبقةِ المرتبكةِ فكراً وممارسة اجتماعيّة وحضاريّة والعاجزة عن تأسيس مجتمع جديد. ولئن حقّقت البورجوازيّةُ الصغيرةُ الاستقلالَ وأسّستِ الدولَ القُطْريّة وحملتْ رايةَ التغيير باتّباع «الاشتراكيّة» خلال الخمسينات والستّينات، فإنّها لم تقدر على مواصلة التنمية: إذْ سرعان ما فشلت برامجها واحتدّت تناقضاتُ المجتمع الّذي تسوسه[٢٧].

بديهيّ أنْ تَصّاعَدَ «الحركةُ الأصوليّة الإسلاميّة» وتكتسح الجماهيرَ العريضة بعد أن تبيّنَ فشلُ جلّ البرامج التنمويّة الّتي وضعتها البورجوازيّةُ الصغيرةُ في اقتدائها بالغرب وارتباكها بين السّبل. إنّ هدف الحركة الأصوليّة هو بناء «مُجتمع إسلاميّ» يختلف كليّاً عن المجتمع البطركيّ الراهن، وبرنامجُ هذه الحركة لا ينفي الحداثة ولكنّه يدعو إلى «نوع خاصّ من الحداثة» لا يمكن إلّا أن يكون ارتداداً إلى «المجتمع البطركيّ التقليديّ»[٢٨].

إنّ الصراع الّذي نشأ في عصر النهضة الأولى بين الجديد والقديم لم يتوقّف بعد؛ فهو علامة الاندفاع أحياناً في اتّجاه الغرب المُهَيْمِن، وهو مُوَلّد حركة الانكماش خَوْفاً من الاضمحلال الكامل في دائرة الآخر الغالب.

٣ - كيف نزيل التبعيّة للغرب ونضع حدّاً للهيمنة الأجنبيّة؟ ما مستقبل المجتمع العربيّ وقد تبيّنت استحالةُ الثورة الإسلاميّة أو الشيوعيّة؟[٢٩] كيف تتمّ النقلةُ من المجتمع الراهن إلى المجتمع الجديد؟ لا يكون الخروج من المأزق التّاريخيّ الّذي تردّى فيه المجتمعُ العربي الرّاهن إلّا بالنقد الجذري[٣٠] ورفضِ التسليع بالثوابت الإيديولوجيّة[٣١] و«إعادةِ النظر في الديموقراطيّة السياسيّة والوحدة والعدالة الاجتماعيّة لإعادة صياغتها من زاوية الواقع التّاريخيّ الّذي نحن فيه...»[٣٢].

فليس النقدُ الجذريّ رهينَ الموضوع الإيديولوجيّ، وإنّما هو قرينُ مجتمعٍ لا تمكن حمايته «إلّا بفعل قوّة من داخله..»[٣٣] وهو نقدٌ يستفيد من مشاريع التحديث السابقة ولا يذعن لليأس نتيجةً للفشلِ الّذي أفضت إليه الكثيرُ من التجارب الثوريّة. وهو «نقدٌ حضاريّ» و«خطابٌ ثوريّ جديد[...] يرفض الشرعيّات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشّاملة ويُصِرّ على الاختلاف السّياسيّ والتعدّديّة الفكريّة، ويضع حقوقَ الإنسان والحرّيّات الديموقراطيّة وقضيّة المرأة على رأس اهتماماته الفكريّة والاجتماعيّة»[٣٤]؛ إنّه خطابٌ يَعي الآخرَ ويقرأ مختلفَ أطروحاته الإيديولوجيّة اللّائذة «بالعلميّة» و«الموضوعيّة» ويسعى من خلال «تفكيك اللّغة» إلى تتبّع مواقفه المُعادية[٣٥].

لقد شهدت الكتاباتُ النقديّة الجديدة انطلاقةً هامّة بعدِ هزيمة حزيران إذْ أثارت الكثيرَ من القضايا الفكريّة المتعلّقة براهنِ المجتمع البطركيّ وبماضيه وتراثه ومستقبله

(٢٥) **البنيّة البطركيّة**... ص ١٠٥.
(٢٦) وهي «طبقة هجينة» في تعريف الباحث لها، (المصدر السّابق، ص ١١٦).
(٢٧) انظر التجربة الناصريّة.
(٢٨) **البنيّة البطركيّة**، ص ١٣٣.
(٢٩) المرجع السّابق، ص ١٣٥ - ١٣٦.
(٣٠) «النقد الجذريّ هو الشرط الأوّل للقضاء على المقال البطركيّ الحديث وعلى الممارسات الاجتماعيّة والسّياسيّة والثقافيّة الّتي ينبثق منها ويُعبّر عنها، وبالتالي لتمهيد الطريق لنشوء الحداثة وتحقيق الانعتاق الحقيقيّ...» (المصدر السّابق، ص ١٣٧).
(٣١) «... نقد النماذج الإيديولوجيّة البطركيّة الحديثة، وهي: «النموذج البورجوازيّ للديموقراطيّة البرلمانيّة»، «النموذج القوميّ للوحدة الشاملة»، «الرؤية الثوريّة على نمط ماركس أو لينين أو ماوتسي تونغ» (المرجع السّابق، ص ١٣٧).
(٣٢) المرجع السّابق، ص ١٣٧.
(٣٣) المرجع السّابق، ص ١٣٧.
(٣٤) الدكتور هشام شرابي، **النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٣٢.
(٣٥) يتوقّف الباحث عند نصوص عيّنات للكتابة «العلميّة» الغربيّة في التّاريخ والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاجتماع النفسيّ لـ (Carlton Coon, Raphaeel Patai, André Servier; Gustav Von Grunebaum, Clifford Geertz;... Kenneth J. Gergen; Richard R. Shweder.

الممكِن[٣٦]، وحرصتْ على تأسيس لغة جديدة، أي فكر جديد؛ إذْ لا يمكن إنشاء معرفة جديدة مُغايرة داخل نظام اللّغة التقليديّ[٣٧].

«فالحداثة» المَرْجُوّة اليوم تستلزم لغةً حديثة. . فلقد تبيّن أنّ الأفكار الغربيّة الحديثة إذا تُرْجمت بلغةٍ «لاَحديثة» فإنّها تفقد عمقها المعرفيّ وتُمسي أشلاء مُشَوَّهَة. ولذلك يحتاج جيلُ «النقد الحضاريّ» إلى إتقان الفرنسيّة أو الإنجليزيّة أو الألمانيّة لبناء «فكر خارج أسوار الأبويّة وقلاعها اللغويّة»[٣٨].

إنّ ضخامة المشروع التحديثيّ في كتابيْ هشام شرابي لتتبدّى لنا عند الرجوع إلى سبب التخلّف الحضاريّ الأوّل، وهو «المجتمع البطركيّ» والقيم المنغرسة فيه والمُحدّدة للزمن الجمعيّ وللفرد. ولا يتم تثوير هذا المجتمع دفعةً واحدة أو بافتكاك السّلطة، وإنّما هو عملٌ طويل المدى يضع التّثقيف الفرديّ والجمعيّ في مقدّمة اهتماماته.

٤ ـ ولئن بَدَا هذا المشروعُ طموحاً يُعيدُ قراءةَ نصوص الحداثة العربيّة منذ المنتصف الثّاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى اليوم بِوَضعها في سياقها التّاريخيّ والمجتمعيّ وبالنزوع إلى التجاوز لما هو سائد فكراً وممارسةً سياسيّة واجتماعيّة وحضاريّة، فإنّه لا ينجو من التّعميم النظريّ لارتباك بعض المفاهيم. فـ«المجتمع العربيّ» ـ وهو الأساس المفهوميّ الّذي أقام عليه هشام شرابي بحثه ـ ليس واحداً للوقائع والتركيبات المختلفة بالرّغم من التشابه أو التماثل أحياناً في عدّة ملامح بين مختلف الأقطار العربيّة.

و«البطركيّة» ـ الّتي هي الثابت الّذي يصل بين مختلف التركيبات المجتمعيّة ـ ليست واحدة هي الأخرى، إذ تتعدّد أشكالُها وتتضاءل أو تتفاقم في بلدٍ عربيّ دون آخر؛ ويبدو ذلك في السلوكات الفرديّة المختلفة، والذهنيّات الجمعيّة، والتشريعات المُتباينة، ووضعيّة المرأة في بلدان المشرق وفي بلدان المغرب العَرَبِيَّيْن، وفي خارطة الأنظمة الحاكمة من مَلكيّة وجمهوريّة، والأجهزة المُمَثِّلة لها من عسكريّة وبوليسيّة، والبرامج المتردّدة بين الكُليانيّة المُطلَقة وبين الديموقراطيّة المحكومة بالكليانيّة أو المهدّدة بها من الدّاخل. وكأنّ مشروع هشام شرابي التحديثيّ مهدَّد، شأن المشاريع الأخرى الّتي بدت في السبعينات والثمانينات من هذا القرن، بالارتداد إلى «معرفة» التكرار نتيجة للتعميم والمؤالفة بين متنافرات معرفيّة أحياناً ولفقدان أرضيّة الممارسة حيث الفكر قوّةٌ فاعلة في مجتمعات يصل بينها واقعٌ واحد هو التخلّف وتحتاج إلى فكر النخبة والعمل الجماهيريّ في آن واحد.

إنّ فكر الاختلاف الّذي يظلّ رهينَ النخبة والتجوّل الحرّ بين الأزمنة في «تاريخيّة» وهميّة قد يفيد مجتمعاتٍ متقدّمةً تحتاج إلى سلطة «التخييل» و«الانفراد» وبطء «اللّحظة» المُفَكِّرة بهدف التخفيف من توتّر الحركة بحثاً عن توازناتٍ وسبل جديدة. أمّا فكر الاختلاف الّذي نحتاج إليه اليوم فإنّه يُحتّم الاستفادةَ من كتاباتِ الحداثة وما بعد الحداثة الغربيّة، ومن قراءةِ التّراث بأسئلة الراهن ومفاهيمه؛ كما يحتّمُ مُعاينةَ الوقائع المجتمعيّة والحضاريّة الراهنة بدافِع التّغيير المرحليّ المتواصل المقترن بخطّة تنمويّة شاملة تسهم في وضعها كلّ الطّاقاتِ الفكريّة في ميادين الحياة المعرفيّة المختلفة.

كيف يستعيد المثقّف العربيّ موقعه الرياديّ في ساحة المعركة الهادفة إلى الخروج من وضع التخلّف؟

كيف نفتح «ثقافة» النخبة على «ثقافة» الجماهير؟

كيف نصل بين الفصحى والعامّيّة في تركيب لغويّ يكون أرضيّة الانفتاح بين ثقافة «النخبة» و«ثقافة» الجماهير؟

كيف نحرّر الخطاب النقديّ الجديد من الوثوقات المعرفيّة ومن المحاكاة لفكر الآخر؟

كيف ننزل بالفكر العربيّ راهناً من سماء التجريد والتعميم الشعاريّ إلى التّاريخ والممارسة في مدلولها الاجتماعيّ والحضاريّ الواسع؟

أسئلة كثيرة يحتاج الفكر العربيّ المعاصر اليوم إلى طرحها في فضاءات معرفيّة جديدة سَعْياً إلى البحث فيها بعيداً عن المواقف الجاهزة والمواطن الآمنة.

تونس

---

(٣٦) يضيف الباحث في كتابه النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ هشام جعيّط إلى كلّ من أدونيس وعبد الله العرويّ ومحمّد عابد الجابري. . .، ص ٥٣.

(٣٧) «إنّ اللّغة والفكر انعكاس للواقع الثقافيّ الاجتماعيّ النفسيّ، واقع مجتمعنا الأبويّ الخانق الّذي يرفض كلّ تغيير في اللّغة والفكر، ولا يرضى إلاّ بما هو مقبول أو موروث أو حديث. . .» (النقد الحضاريّ، ص ١٥).

(٣٨) المرجع السّابق، ص ٨٦.

مناقشات

الثقافة للحفاظ على الهويّة الحضاريّة*

محمّد سعيد مضيّة

للثقافة في الأردن، وفي كلّ بلدٍ عربيّ، احتمالاتٌ واعدة إنْ هي قهرت العراقيلَ والمطبّاتِ الكامنةَ بين شِعاب الحياة الاجتماعيّة. ونعني بالثقافة قِيَمَ الوعي المناهضة للتخدير والتضليل. والعراقيل والمطبّات بوجه المسيرة الثقافيّة أكثر بكثير ممّا أورده الدكتور سماح ادريس أو ألمع إليه في ثنايا مقالته. ومن المستحيل الصعود مع هذه الشعاب **الوعرة** بخطّ مستقيم دون انعطافات أو انحناءات، وحتّى تراجُعات تفرضها تضاريسُ البيئة. وعزاءُ المثقّفين **الأردنيّين والعرب بعامّة أن يغذّوا سيرَهم** الصاعدَ في هجيرة القَيْظ ويحافظوا على معنوياتهم ويقظتهم من ريحٍ تطوف عليهم وهم ساهمون أو مُحْبَطُون فتحرق الفروعَ والبراعمَ لتصبح البيئةُ كالصريم.

هذه مقدّمةٌ نراها ضروريّة كتذكار لكلّ من يعتقد أنّ الأمرَ قد استتبّ للثقافة العربيّة فانشأتْ دولتهَا وبقي عليها البحثُ عن **عاصمة**. فالثقافة الحقّة مازالتْ على هامش المجتمع ولم يستقرَّ المناخُ الّذي **تنتعش في ظلّه لتمدَّ جذورها في حياة** المجتمع، فتربّي التقاليد وتطلق المرافقَ والمؤسّساتِ المشعّةَ بالتنوير والمعبّئةَ للطاقات البشريّة. والنكسات المتلاحقة حُكْمٌ على طبيعة الثقافة السائدة. ذلك أنّ الثقافة علاقةٌ بالواقع ونواميسه وأحداثه وعمليّاته وموقفٌ من هياكله؛ علاقةٌ وموقف يسهمان في عمليّة التغيّر والتطوير أو يولّدان العقمَ والركود ومن ثمّ التعفّنَ والانحلالَ؛ يغرزان لحمة الكيان الحضاري الواحد أو يشرذمانه مِزقاً قطريّةً أو تكتلاتٍ انعزاليّةً إقليميّة.

والاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب يبهت دوره أمام وسائل الاتصال المرئيّة والمسموعة والمقروءة العاملة بحوزة النفط **وبيروقراطيّته الأخطبوطيّة الّتي تسمّم الثقافة** وتحقنها بعناصر التخدير والعقم والاستبداد والتقليديّة والتشرذم الإقليميّ والقطريّ.

فإذا انتاب الدكتور سماح ادريس قلقٌ على الاتحاد ورسالته فنحن نشاركه القلق. وإذا حرص على مناخ انتعاشِ الثقافة - ونقصد مناخَ الديموقراطيّة والحوار العقلاني واحترام الرأي الآخر - فنحن نشاركه حرصه. ونحن نعتز بإطرائه «**لتاريخ** رابطة الكتّاب الاردنيين المشرّف» ونحافظ على استمراريّة هذا التّاريخ ونعِده بأن نثابر في «الحفاظ على تاريخها الناصع وسط الضغوط الرسميّة المحليّة والمساومات العربيّة الإقليميّة»، وفي مواصلة دور «الحليف الديموقراطيّ الأوّل». نعتزّ إذ سجّلنا هذا التّاريخ في ظروف القوانين العرفيّة وضدّ النزعة القطريّة.

نحن في رابطة الكتّاب الأردنيين لم ندّعِ التواضعَ عندما أكّدنا لأصدقائنا من وفد اتحاد الكتّاب اللبنانيّين (حبيب صادق والدكتور مسعود ضاهر ومحمد دكروب والشاعر جوزيف حرب وغيرهم) أنّنا تتلمذنا على الإنتاج الثقافي اللبنانيّ العربي الممتدّ في بطن التّاريخ. تتلمذنا عليه، واستلهمنا مثاله النقديّ. ولا أظنُّ أنّنا من قبيل المجاملة اتفقنا في جلسة مصارحةٍ دافئةٍ وحميمةٍ على عدم المفاضلة بين رابطة الكتّاب الأردنيين واتحاد الكتّاب **اللبنانيّين**، ولا بينَ مرشّحِ «الاتحاد» ومرشّح «الرابطة». ولم نزيّفْ أو نخادعْ عندما تصارحنا - الطرفينْ - أنّ الغاية من الفوز **بمنصب الأمين العام للاتحاد العامّ للأدباء** والكتّاب العرب هي استخدامُهُ عَتَلَةً لدعم الديموقراطيّة وثقافتها، كلّ في بلده، والارتفاعُ بأداء الاتّحاد العامّ في حقل الثقافة القوميّة. واتفقنا على المباراة الديموقراطيّة.

لم نكنْ نزيّف أو نخادع أو نجامل. كنّا مطلّين بعضنا على بعض وواثقين بعضنا من بعضٍ.

(*) د. سماح ادريس، «الأدب بين القوانين الرسميّة والمساومات الإقليميّة» (الآداب، العدد الأوّل، كانون الثاني (يناير)، ١٩٩٣، ص ٦-١٠)

لم يُقلقْنا في رابطة الكتّاب الأردنيين إطلاقاً احتمالُ فوزِ لبنانيّ بمنصب الأمانة العامّة للاتحاد العامّ للأدباء والكتّاب العرب. كان مصدرُ قلقنا محصوراً في إساءة فهم «فشلنا» وتسخيره ذريعةً للهجوم على «الرابطة» والطعن في كفاءة القوى الديموقراطيّة الأردنيّة ولاسيّما أنّ المؤتمر معقودٌ في الأردن وجرى تهميشُ بنوده ماعدا [بند] انتخاب الأمين العامّ. ولاشكّ أنّ نوايا البعض ممّن سعوا إلى «فرض عمّان عاصمةً للثقافة العربيّة» قد رامتِ التّمهيدَ لهذا الهجومِ المتربّص.

وهكذا خلصنا مع الأصدقاء اللبنانيّين إلى ضرورةِ أن نظلّ الحلفاءَ المتساندين المتعاونين في مواجهةِ إشكاليّاتِ الثقافة العربيّة والمخاطر المتربّصة بها.

غير أنّ الدكتور سماح في مهمّته الصحفيّة ـ وجوهرُها كما ينبغي هو تقصّي الخبر ـ التقى، واطّلع، وحاور، وسجّل انطباعاته، فشكّل منظورَ رؤيته للمؤتمر الثامن عشر للاتحاد العامّ للأدباء والكتّاب العرب من زاويةٍ مواربةٍ وحادّة. ولا نطعنُ في تسجيلات الدكتور الصحفيّة، ولكنّه توخّى الانتقائيّة في التقاط الملاحظات وتشكيل الانطباعات. وهذا ما أخلّ بموضوعيّة استخلاص الدلالات عن المؤتمر وعن آفاق الوضع الأردني.

وإلّا فكيف نفسّر اطمئنانه لملاحظة مراسل **صحيفة الدستور** الأردنيّة وهو يغيّب الهيئة الإداريّة لرابطة الكتّاب الأردنيين، وسخطَهُ [في الوقت نفسه] على ملاحظة مراسل صحيفة **الرأي** الأردنيّة وهو يغيّب وفد اتحاد الكتّاب اللبنانيّين؟ كيف يسجّل سلبيّاتِ قانون المطبوعات الأردني الجديد، ويسهو عن إيجابيّات الروح النقديّة الواردة في اقتباساته عن الصحافة الأردنيّة ـ هذه الروحِ الّتي أزهقتها حقبةُ الأحكام العرفيّة؟ كيف يستعجل دَيْنَهُ على الحركة التحرّريّة الفلسطينيّة متجاهلاً العلاقةَ العضويّةَ الوشيجةَ بين الكتّاب الفلسطنيّين «ورابطة الكتّاب الأردنيّين»؟

أليس من واجب التقدّميين العرب إعطاءُ فترةِ سماحٍ للأشقّاء الفلسطينيّين حتّى ينجزوا مشروعَهم التحرّري ويشقّوا طريقهَم وسطَ ركامِ التناقضات العربيّة، الطبيعيّة منها والمفتعلة؟ ألم يحنِ الوقتُ لنفهم خصوصيّاتِ الوضعِ الفلسطينيّ وتشابكَ مشكلاته السّياسيّة والثقافيّة واللوجستيّة؟

لا أظن أحداً من ضيوف المؤتمر الثامن عشر للاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب وأعضاء رابطة الكتّاب الأردنيّين ساوره الوهم أنّ الجهد الثقافيّ الأردنيّ فاض بتيّارٍ ينساب إلى بقيّة الأقطار العربيّة. لا أظن أنّ الوهم قد راود رئيس الرابطة أو أحداً ممّن استشهد بهم الدكتور. هي مجرّد أمنيات بتعزّز النهج الديموقراطيّ في الأردن مناخاً لانتعاش الثقافة، وعدوى تنتقل إلى بقيّة العرب توسّع رقعة الثقافة الديموقراطيّة وتمدّ جذورها في الحياة الاجتماعيّة العربيّة. والصراع ضدّ مخلّفات الحقبة العرفيّة وعوامل التخلّف الاجتماعي شاقٌّ ومديد، ولكنّه صراع حتمي يحفّز نزعاتِ الحرّيّة ويُغني الوجدان الاجتماعيّ.

في الأردن، رغم السلبيّات، نزوعٌ إلى الديموقراطيّة وتعزيزٌ لمواقعها بالتشريعات والمؤسّسات. وقد أُجيز عددٌ من الأحزاب، ومنها أحزاب أقرّتْ قوانينُها الأساسيّة مبدأَ الاسترشاد بالمنهجيّة العلميّة. وفي مجتمعٍ لم يشهدْ ثورة في البحث العلمي ولا ارتعشتْ روحُه بدفقِ شحناتها النقديّة مع غياب القاعدة المادّيّة لهذه الثورة، يتولّى الحزبُ التقدميّ حقّاً ومضموناً مهمّةَ رعايةِ عواملِ هذه الثورة؛ إذ ينتشل الجماهيرَ من الاتكاليّة ويُحلُّ الحوارَ والنقدَ محلَّ القَسْرِ والتقليد في العلاقة الّتي يقيمها مع الآراء الأخرى ومع الحياة الاجتماعيّة بجوانبها المادّيّة والروحيّة. إنَّ خلخلةَ القيود الصدئة على حرّيّة التّعبير والتنظيم والاجتماع إنجازٌ لا يُستهان بأثره.

ولكن هذا مقدمةٌ لا أكثر. ذلك أنّ الأحزاب الأردنيّة مثقلة بتركةٍ حَفَرَتْ خندقاً عريضاً بينها وبين الجماهير، وبين الحركة السّياسيّة والحركة الثقافيّة. فهل يتوفّر حقّاً رصيدٌ لدى هذه الأحزاب كي تصرف القولَ بحثاً علميّاً في أوضاع الأردن المادّيّة والروحيّة ولامتداداتها الاستراتيجيّة قوميّاً وإنسانيّاً؟ هل ستُمنحُ دفقة حيويّة للنشاط الثقافيّ المعرفي والقيمي، وتُعزّزُ تقاليدُ الديموقراطيّة في الحوار واحترام الرأي الآخر والإمساك بالقواسم المشتركة وتوسيع رقعتها؟ هل ستبُعثُ حركةٌ تنتشل المجتمعَ من حالةِ الركودِ والإحباط وتزجّ الكتلةَ الواسعةَ من الجماهير في خضمّ أشواق الإنسان العصري، أشواقِ الكرامة وحقوق الإنسان وحرّيّة الضمير والتسيّد على البيئة؟ هل تنجح في هدم جدار العزلة الّذي بُني عبر عقود بينها وبين الجماهير الواسعة ليتعانق الطرفان في مسيرة التقدّم والترقّي الحضاري؟

كان الحزبُ الشيوعيّ الأردني أوّلَ من بادر للاحتفال بإجازة نشاطه العلني بحَفْلِ استقبالٍ أقامه في موقعٍ أريستوقراطيّ يستثير لدى أوهام المساواة الساذجة نزعاتٍ تجيد قوى الإرهاب والفاشيّة استنفارَهَا واستثمارَها في مشاريعها. وعلى منوال الحزب الشيوعيّ مضى الآخرون.

الظاهرة الإيجابيّة الملموسة في الحياة الثقافيّة الأردنيّة تتمثّل في وعي المخاطر الوافدة للتّطبيع الثقافي مع العدوّ

الصهيونيّ والإعداد لمقاومتها. وكانت «رابطة الكتّاب الأردنيّين» أوّل من تنبّه لهذه المخاطر، فشكّلت «لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة في فلسطين المحتلّة». وحدّدت «اللّجنة» مهمّاتها المنسجمة مع غايات «الرّابطة» في محاور رئيسة ثلاثة هي: دعم المثقّفين في الأراضي المحتلّة ضدّ حملات القمع الصهيونيّ، واختراق الحصار المفروض على الإبداع الثقافي العربيّ في الأراضي المحتلّة، ثمّ مقاومة التطبيع الثقافي مع العدوّ الصهيوني الّذي يوجّه ميكروبه إلى كبد الثقافة القوميّة كي يوهن الهويّة الحضاريّة القوميّة.

وأعدّت «اللّجنة» برنامجاً للنشر يدمج مقاومة التطبيع بمقاومة الهيمنة ويعرّف بتحدّيات الإبداع الثقافي ومؤسّساته في الأراضي المحتلة، الصحافيّة والجامعيّة والأدبيّة والفنيّة، ويروّج الجهودَ الثقافيّة المواجهة لهذه التحدّيات.

وتشكّلت في الأردن «جمعيّة مناهضة الصهيونيّة» برئاسة النائب ليث شبيلات، وتضمّ فعالياتٍ اقتصاديّة واجتماعيّة أردنيّة. وبادرت «لجنة الدفاع عن الثقافة» بعرض مشروع التعاون المشترك مع «الجمعيّة» في أمور النشر والتوزيع واقامة الندوات.

واتّفقت الهيئتان في اجتماع مشترك على إنشاء لجنة تنسيق تبحث القضايا والفعاليات المشتركة وتتولّى تنفيذها.

والنشاط يحتاج إلى امتدادٍ قوميّ وإنساني وتفاعل مع القيم الديموقراطيّة والنقديّة للثقافة والقوميّة والإنسانيّة. ونعتقد أنّنا في سباقٍ مع الزمن ولا يجوز أن ننشغل باختلافاتٍ ثانويّةٍ أو نرتبك أمام ثقافةِ الاستعلاء العنصري والهيمنة الكونيّة.

عمان

الثقافة للحفاظ على... السّياسة؟

د. سماح ادريس

في ملاحظات الأستاذ محمّد سعيد مضيّة على مقالتي ما يستدعي توضيحاً سريعاً من قِبَلي، ولاسيّما أنّه قد مضى على نشر مقالتي أكثر من شهريْن؛ وهو الأمر الّذي لن يمكّن قارئ «الملاحظات» من تقصّي الموضوعيّة إلّا إذا أعدنا تذكيره ببعض ما أوردناه في تلك المقالة.

* أبدأ توضيحي من حيثُ انتهى الأستاذ مضيّة. فهو يرى «أنّنا في سباقٍ مع الزّمن»، وأنّنا ـ تبعاً لذلك ـ لا «يجوز أن ننشغل باختلافات ثانويّةٍ أو نرتبك أمام ثقافةِ الاستعلاء العنصري والهيمنة الكونيّة».

أُقدِّر في الصديق مضيّة الشعورَ بضرورة التكاتف في مواجهة فكرويّات النظام العالمي الجديد الّذي يبتغي محوَ خصوصيّاتنا وقدرتنا على الاستقلال والإحساس بالكرامة. لكنْ... مَنْ مِنّا ينسى شعارَ «لا صَوْتَ يعلو فوقَ صوت المعركة»، وهو الشعار الّذي استخدمته الأنظمةُ العربيّة في مرحلةٍ كان من المتوقّع أن تنتهي في أيّامٍ أو أسابيعَ أو شهور، فإذا بأنظمةٍ جديدة تستلّه (أي ذلك الشعار) لتؤبِدّهُ، سعياً وراء كبحِ جماحِ نقدٍ جذريٍ قد يهدّد كاملَ مؤسّسات البنية السلطويّة الحاكمة الّتي عجزت ـ على وطنيّتها ـ عن ردّ الباغي وإحقاق الحقّ؟ إنّني أُدرك تمام الإدراك أنّ الأستاذ مضيّة لا يدعو إلى قمع الاختلاف وتأبيد التماثل والخضوع، لكنّ موقفه الّذي دفع به إلى كتابة ملاحظاته يشي بشيءٍ من البطريركيّة الجديدة ـ الّتي تَسِمُ معظمَ أنظمتنا الوطنيّة وكتّابنا التقدّميين على حدّ سواء ـ بحيث يبقى الاختلاف في إطار **سيادة الرأي الوطني الأقوى**، بحجّة وجود العدوّ الخارجي الكليّ القوة والطغيان. بل أتساءل: هل يجوز اليوم أن نبالغ في الحديث عن «الاختلافات الثانويّة»، ولاسيّما بعد أن اتّضحَ لنا جميعاً أنّ إغفالها قد كان سبباً رئيساً في فشل كثيرٍ من المشاريع الإصلاحيّة والثوريّة في العالم أجمع؛ ناهيك عن أنّ ذلك الإغفال قد ساهم في استشراء ظاهرة القمع على يد الأنظمة الوطنيّة والتقدميّة العربيّة والعالميّة،

الصهيونيّ والإعداد لمقاومتها. وكانت «رابطة الكتّاب الأردنيّين» أوّل من تنبّه لهذه المخاطر، فشكّلت «لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة في فلسطين المحتلّة». وحدّدت «اللّجنة» مهمّاتها المنسجمة مع غايات «الرّابطة» في محاور رئيسة ثلاثة هي: دعم المثقّفين في الأراضي المحتلّة ضدّ حملات القمع الصهيونيّ، واختراق الحصار المفروض على الإبداع الثقافي العربيّ في الأراضي المحتلّة، ثمّ مقاومة التطبيع الثقافي مع العدوّ الصهيوني الّذي يوجّه ميكروبه إلى كبد الثقافة القوميّة كي يوهن الهويّة الحضاريّة القوميّة.

وأعدّت «اللّجنة» برنامجاً للنشر يدمج مقاومة التطبيع بمقاومة الهيمنة ويعرّف بتحدّيات الإبداع الثقافي ومؤسّساته في الأراضي المحتلة، الصحافيّة والجامعيّة والأدبيّة والفنيّة، ويروّج الجهودَ الثقافيّة المواجهة لهذه التحدّيات.

وتشكّلت في الأردن «جمعيّة مناهضة الصهيونيّة» برئاسة النائب ليث شبيلات، وتضمّ فعالياتٍ اقتصاديّة واجتماعيّة أردنيّة. وبادرت «لجنة الدفاع عن الثقافة» بعرض مشروع التعاون المشترك مع «الجمعيّة» في أمور النشر والتوزيع واقامة الندوات.

واتّفقت الهيئتان في اجتماع مشترك على إنشاء لجنة تنسيق تبحث القضايا والفعاليات المشتركة وتتولّى تنفيذها.

والنشاط يحتاج إلى امتدادٍ قوميّ وإنساني وتفاعل مع القيم الديموقراطيّة والنقديّة للثقافة والقوميّة والإنسانيّة. ونعتقد أنّنا في سباقٍ مع الزمن ولا يجوز أن ننشغل باختلافاتٍ ثانويّةٍ أو نرتبك أمام ثقافةِ الاستعلاء العنصري والهيمنة الكونيّة.

عمان

الثقافة للحفاظ على... السّياسة؟

د. سماح ادريس

في ملاحظات الأستاذ محمّد سعيد مضيّة على مقالتي ما يستدعي توضيحاً سريعاً من قِبَلي، ولاسيّما أنّه قد مضى على نشر مقالتي أكثر من شهريْن؛ وهو الأمر الّذي لن يمكّن قارئ «الملاحظات» من تقصّي الموضوعيّة إلّا إذا أعدنا تذكيره ببعض ما أوردناه في تلك المقالة.

* أبدأ توضيحي من حيثُ انتهى الأستاذ مضيّة. فهو يرى «أنّنا في سباقٍ مع الزّمن»، وأنّنا - تبعاً لذلك - لا «يجوز أن ننشغل باختلافات ثانويّةٍ أو نرتبك أمام ثقافةِ الاستعلاء العنصري والهيمنة الكونيّة».

أُقدِّر في الصديق مضيّة الشعورَ بضرورة التكاتف في مواجهة فكرويّات النظام العالمي الجديد الّذي يبتغي محوَ خصوصيّاتنا وقدرتنا على الاستقلال والإحساس بالكرامة. لكنْ... مَنْ مِنّا ينسى شعارَ «لا صَوْتَ يعلو فوقَ صوت المعركة»، وهو الشعار الّذي استخدمته الأنظمةُ العربيّة في مرحلةٍ كان من المتوقّع أن تنتهي في أيّامٍ أو أسابيعَ أو شهور، فإذا بأنظمةٍ جديدة تستلّه (أي ذلك الشعار) لتؤبِّدَهُ، سعياً وراء كبح جماحِ نقدٍ جذريٍ قد يهدّد كاملَ مؤسّسات البنية السلطويّة الحاكمة الّتي عجزت - على وطنيّتها - عن ردّ الباغي وإحقاق الحقّ؟ إنّني أُدرك تمام الإدراك أنّ الأستاذ مضيّة لا يدعو إلى قمع الاختلاف وتأبيد التماثل والخضوع، لكنّ موقفه الّذي دفع به إلى كتابة ملاحظاته يشي بشيءٍ من البطريركيّة الجديدة - الّتي تَسِمُ معظمَ أنظمتنا الوطنيّة وكتّابنا التقدّميين على حدّ سواء - بحيث يبقى الاختلاف في إطار سيادة **الرأي الوطني الأقوى**، بحجّة وجود العدوّ الخارجي الكليّ القوة والطغيان. بل أتساءل: هل يجوز اليوم أن نبالغ في الحديث عن «الاختلافات الثانويّة»، ولاسيّما بعد أن اتّضحَ لنا جميعاً أنّ إغفالَها قد كان سبباً رئيساً في فشل كثيرٍ من المشاريع الإصلاحيّة والثوريّة في العالم أجمع؛ ناهيك عن أنّ ذلك الإغفال قد ساهم في استشراء ظاهرة القمع على يد الأنظمة الوطنيّة والتقدميّة العربيّة والعالميّة،

وساهم في انحرافِ أنظمة ثوريّة كان من الممكن ألاّ تنحرف لو تبنّت بعضَ اعتراضات المعترضين «الثانويّة»؟

وما الحائل دون وجود تمايزات لا تخضع لمنطق المصالحات الحُبّيّة وجلسات المصارحة الحميمة والدافئة؟ ولماذا ننزلق أحياناً، نحنُ المُصَنَّفِين في دائرة الخارجين عن طاعة السُّلَط العربيّة الحاكمة، إلى حدّ تطبيق أساليبِ هذه السُّلَط: فنُلغي المعارضة بعقولنا، أيْ نستخفّ بها ونرميها بـ«الانشغال» بالأمور الثانويّة وبـ«الارتباك» أمام ثقافة الأعداء؟ ومَنْ منّا يدّعي عدَم الارتباك، ويزعمُ سلطاناً على الحقيقة الثوريّة؟ وهل من الواجب على الجميع أنّ «يبصموا» على انتخاب أمين عامّ لاتحاد الكتّاب؟ ألا تكفي برقيّاتُ التهنئة الّتي نطيّرها إلى رؤسائنا وملوكنا من كُلّ حدبٍ وصوب داعين لهم بالعمر الطويل والعيش الرغيد؟ إنّ الأحزاب الشيوعيّة ذاتها تتداول الآراء منذ سنوات قليلة في نَقْض مبدأ «المركزيّة الديموقراطيّة»، فأين المثقّفون الوطنيّون من هذا المدّ الجديد؟ وهل نُحجم عن عرض اختلافاتنا - «الثانويّة» قبل الرئيسيّة أحياناً - أمام جمهور المثقّفين، عملاً بالشعار السياسيّ الآنيّ الضيّق «لا تنشروا غسيلكم الوسخ أمام النّاس»؛ أم نؤكّد تمايزنا وتميّزنا من خلال ممارسةٍ للديموقراطيّةِ الفكريّةِ، أصيلةٍ وعميقةٍ وواعية؟

بل لنتذكّر أنّنا كُتّابٌ نهتم بالسّياسة، ولسنا سياسيّين هوايتنا الكتابة. السياسةُ في هوائنا ومائنا، لأنّنا نشرب ونتنفس قمعاً وذلاّ في أكثر الأحيان، لكنّ المعايير الّتي نستخدمها في معاركنا (أو مبارياتنا) هي في أساسها معاييرُ ثقافيّةٌ لا سياسيّة. فأنا أحرِصُ، مثلاً، على وزيرٍ للثقافة يقدّس الحرّيّات الفكريّة والأكاديميّةَ وإن كان ليبراليّاً محافظاً؛ وأُؤثِرُهُ على وزيرٍ للثقافة يقمع تلكَ الحرّيّات ويطمس التمايزاتِ والمعارضَةَ، حتّى وإنْ كان يساريّاً تقدُّمياً قوميّاً عربيّاً. ولئن كانت الأولويّةُ في إدارة عمليّة مَأْسَسَةِ الثقافة يجب أن تنصَبَّ في رأيي على موقف المؤسّسة الثقافيّة المسؤولة (وهي - في سياق حديثنا - الاتحادُ العامّ للكتّاب العرب) من حرّيّة الكاتب العربيّ وتطبيع العقل العربيّ، فإنّ ثمّة قضايا تقع هي الأخرى في أولويّات برامج المثقّفين العرب دون أن يكون لها (أيّ لتلك الأولويّات) علاقةٌ لازبةٌ بالسّياسة؛ ومن هذه القضايا، مثالاً لا حصراً: قضايا مكافحة التزوير، والسرقات الأدبيّة، وتعزيز الأخوّة الثقافيّة بغضّ النظر عن الخلافات الايديولوجيّة، وإسناد المكتبات العامّة، والتصدّي للنقد التافه واللّغة الضّحلة، . . .

** مشكلة انتخابات الأمانة العامّة للاتحاد العامّ للكتّاب العرب تتعدّى شخصي؛ فأنا لم أكتب ما كتبتُ منذ ثلاثة شهور بدافعٍ من ولائي القُطري (للبنان)، أو لانتسابي إلى اتحاد الكتّاب اللبنانيّين، أو لقرابتي العائليّة من المرشّح اللبنانيّ الّذي خاضَ مباراةً غير متكافئة مع مرشّح «الرابطة الأردنيّة» وخسرها. بل حسبي أنّي قد أكون أكثرَ من أحسَّ بهذه المشكلة، بحكم وجودي في جميع الجلسات (باستثناء تلك الجلسة «الحميمة» الّتي ذكرها الأستاذ مضيّة) وبسبب القرابة العائليّة المذكورة ومعرفتي الوثيقة بجميع أفراد الوفد اللبنانيّ وبكثير من أفراد الوفود الأُخرى.

والحقّ أنّ مقالتي لم تَقُمْ بعمليّةِ مفاضلةٍ - كما قد توحي كلماتُ الأستاذ مضيّة - بين اتحادنا و «الرابطة»، وإنْ كنتُ لا أخفي عليه وعلى القارئ رغبتي في أن يفوزَ اتحادنا بمنصب الأمانة العامّة لاتحاد الكتّاب العرب. ورغبتي تلك لا تُردُّ إلى الدوافع الّتي دحضتها آنفاً، وإنّما لمعايشتي لتاريخ الاتحاد ولأمانته العامّة ولإيماني بثقافة هذه الأمانة وصلابتها واتّزانها. غير أنّ ما عزّز تلك الرغبة هو شعوري - وشعور كثيرين آخرين، وعلى رأسهم أصدقاء الأستاذ مضيّة اللبنانيون الّذين التقاهم في جلسة المصارحة «الدافئة الحميمة» - بأنّ المباراة الانتخابيّة الّتي انتهتْ بانتصار حليفنا الديموقراطيّ الأوّل (رابطة الكتّاب الأردنيّين) قد شابتها شوائب بعيدة عن أصول الثقافة الأدبيّة. وأيّاً يكن الأمر، فإنّي لا أجد مندوحةً من أن أكرّر - وبصراحةٍ أعظم - ما سبق أن ذكرتهُ في مقالتي السابقة، رغم أنّ البعض (ومنهم الصديق الكبير الأستاذ محمّد دكروب) قد عيّرها بـ«زواياها الحادّة» الّتي كان ينبغي عليّ أن «أدوّرها» (وهو تعبيرٌ يذكّر بنقد الصديق مضيّة نفسه)!

إنّ من فاز بالانتخابات الأخيرة هو اتحاد الكتّاب العراقيّين، بأمانته العامّة الوثيقة الصّلة بالقيادة السّياسيّة العراقيّة. ولم يكن الفوز - ويا للأسف! - من نصيب رابطة الكتّاب الأردنيّين. ولقد خاض الاتحاد العراقي معركةً غير متكافئة ضدّ اتحاد الكتّاب اللبنانيّين، ولصالح «الرابطة»، وكان قبول «الرابطة» بخوض هذه المعركة (بالنيابة) بعيداً كُلَّ البعد عن تراثها النضالي المشرّف (وهذا حقّ، لا مجاملة). وَيحضرني في هذا السياق المقطعُ التالي من مقالةٍ غُفلٍ وردتْ في مجلة المدى، ولعلّ كاتبها أن يكون رئيسَ تحريرها وهو الشاعرُ العراقيّ الكبير سعدي يوسف:

> لاحظ متابعو الأمر [أي انتخابات المؤتمر] حركةً خفيّة دائبة، لترجيحِ هذه الكفّة أو تلك [والمقصود: «هذه»، بالطبع، لا «تلك»؛ ولكن الكاتب يوهم بالحياد]. وهو نشاطٌ طبيعي، لو كان جوهرُهُ ثقافيّاً. لكنّ المسألة الثقافيّة كانت مختلفة: فلقد استُبْعِدَ الثقافي تماماً، ليحتلّ الضاغط

السياسيُّ الوجهةَ والواجهةَ. بل لقد دارتْ أحاديثُ - ربّما كانت ذات مبالغة - عن نوعٍ من التعامل في إدارة المنافسة، هو أقربُ إلى التقاليد المألوفة غير الصّحيّة في العمل السّياسيّ العربيّ الراهن، بما يرتبط بها من ترغيباتٍ وترهيباتٍ أيضاً. من هذه الناحية - وبغضّ النظر عن نتيجة المؤتمر المتوقّعة - يرى الكثير أنّ خسارة اتحاد الأدباء العرب كانت واضحة، حين تغلّب السياسيُّ على الثقافيّ، ملغياً كُلَّ تمايز(*)...

غير أنّ ثمّة استدراكاً واجباً في هذا المجال. فموقفنا الواضح في السطور السابقة لا يعني أنّنا لا نقف إلى جانب العراق في محنته الحالية، بل إنّنا نتعاطف أشدّ التعاطف مع الشعب العراقيّ الشقيق الّذي يُعاني حصاراً وتجويعاً وقمعاً وتقسيماً وتهجيراً قلّ أن شهد مثلها شعبٌ في هذا القرن «المتحضّر». ولا يسعني ههنا إلاّ أن أضمّ صوتي، دونما خوفٍ أو خجل، إلى أصوات عربيّة كثيرة طالبتْ بوقف الحصار (العربيّ على أقلّ تقدير) على هذا الشعب. فالحصار والتجويع والقمع والتقسيم والتهجير تطول جميعها أطفالاً وأبرياء ومسالمين، ومن الشائن أن ينتقم بعضُ الغرب وبعضُ العرب من رئيسٍ ما بقتل شعبٍ بأكمله. أم أنّ سياسة العقاب الجماعيّ المنبوذة دوليّاً قد صارت هي القاعدة بعد تسيّد القطب الأمريكي على مجمل الكرة الأرضيّة؟

على أنّنا نستدرك مرّةً أخيرة لنعيد إلى الأذهان حقيقةً أساسيّة: وهي أنّ الوقوف إلى جانب شعب العراق شأن، وتأييد الرئيس العراقيّ شأنٍ ثانٍ، كما أنّ خوضَ معركة ثقافيّة على أسس سياسيّة آنيّة ضيّقة - بعيدة عن الثقافة أساليبَ وأخلاقيّات - شأنٌ ثالث.

(*) مجلة المدى، العدد الأوّل، كانون الثاني ١٩٩٣، ص ١٦٦.

*** غير أنّ الصديق مضيّة لا يكتفي - في رأيي على الأقلّ - بتقديم السّياسيّ على الثقافيّ، وإنّما يغلّب خياراً سياسيّاً معيّناً على غيره من الخيارات السّياسيّة المتعدّدة. فهو يعيب عليّ «إستعجال ديْني» على الحركة التحرّريّة الفلسطينيّة، ليقفز - من ثَمّ - إلى الإلماع إلى نظرته الخاصة للوضع الفلسطينيّ الراهن، متسائلاً (وهو تساؤل العارف):

> **أليس من واجبِ التقدّميين العرب إعطاءُ فترةِ سماحٍ** [ولاستخدام المصدر الأخير وجهُ طرافة لا يَخفى] **للأشقّاء الفلسطينيّين حتى يُنجزوا مشروعهم التحرّري ويشقّوا طريقهم وسط ركام التناقضات العربيّة، الطبيعيّة منها والمفتعلة؟ ألم يَحِن الوقتُ لتفهمّ خصوصيّات الوضع الفلسطينيّ وتشابك مشكلاته السّياسيّة والثقافيّة واللوجستيّة؟**

وإذ أتجاوز الإساءةَ التي تتضمّنها كلمةُ «ديْن» - وكأنّ قضيّة فلسطين سلعةٌ للمقايضة أو للمساومة - فإنّي أتساءل عن السبيل إلى تحقيق المشروع الفلسطينيّ التحرّري الّذي يتحدّث عنه الأستاذ مضيّة.

فلئن سلّمنا أنّ ذلك المشروع يتضمن في الوقت الحاضر(؟) بناءَ دولة فلسطينيّة مستقلّة كاملة السيادة(؟) على كامل الضفّة(؟) والقطاع، عاصمتها القدس الشريف(؟)، فهل تحقيقُ ذلك يتمّ باللعب على تناقضات الأنظمة العربيّة، أم بالاستمرار في مفاوضات السلام الحاليّة، أم بالانتفاضة، أم بهذه الوسائل جميعها؟ فأمّا «الحلّ» الأوّل فهو لا يحظى بإجماع فلسطينيّ كبير، بل لقد شجبت كثيرٌ من المنظمات الفلسطينيّة ما أسمته سياسة «التذبذب» و «المراوحة» التي انتهجتها (حسب تلك المنظمات) قيادةُ منظمة التحرير في سنوات محدّدة من عمر النضال الفلسطينيّ. وأمّا الحلّ الثاني فقد أكّد د. حيدر عبد الشافي، رئيس الوفد الفلسطينيّ إلى مفاوضات السلام، أنّ غالبية الفلسطينيّين تعارض الاستمرار فيها ما لم تتحقّق جملةُ شروطٍ أوّلية كعودة المبعدين واحترام حقوق الإنسان... هذا، وقد نُشرت مؤخراً عريضةٌ وقّع عليها مئةٌ وثمانيةُ أعضاء في المجلس الوطني الفلسطينيّ (أي حوالي ربُع المجلس) تُطالب الفلسطينيّين بالانسحاب من المفاوضات. فلماذا يحصر الأستاذ مضيّة عمليّةَ إنجاز المشروع التحرّري الفلسطيني «بشق الطريق وسط ركام التناقضات العربيّة»، رغم أنّ هذا «الحل» لا يحظى بالإجماع الفلسطيني المطلوب؟

ثمّ نسأل الأستاذ مضيّة: ما هي «خصوصيّات الوضع الفلسطيني»؟ هل هي وجود قيادة المنظمة في تونس، أم وجود القسم الأعظم من فلسطينيّ الشتات في الأردن، أم وجود الدعم الماديّ الأعظم في السعوديّة، أم وجود مئات الألوف من الفلسطينيّين إلى جانب ٤١٥ مبعداً في لبنان، أم وجود أكثر قيادات المعارضة الفلسطينيّة في سوريا، أم تحالف قيادات أخرى مع إيران، أم... ماذا؟ بل نسأل الصديق مضيّة: لماذا تستبعد «خصوصيّاتُ الوضع الفلسطيني» نشاطَ المقاومة الوطنيّة والإسلاميّة في الجنوب والبقاع الغربي، وهو النشاط العسكري **الأوحد** المقاوم للمشروع الصهيوني؟ وهل «تشابك مشكلات» الشعب الفلسطيني يقتصر على موقف منظمة التحرير من الأردن والعراق وتونس دون سوريا ولبنان والكويت وإيران وغيرها من البلدان؟ والسؤال الأهم: أليس للوفد الفلسطيني «خصوصيّة» ثقافيّة يفترض أن يقدّمها على غيرها من «الخصوصيّات» السّياسيّة الأخرى؟

والحقّ أنّ وفد فلسطين قد قدم الموقفَ الرسمي على الموقف الثقافي، فكان شأنه شأن أكثر اتحادات الكتّاب العرب: اتحاداً لنظام، وناطقاً رسميّاً باسم هذا النظام. وبدل أن يحتكم ذلك الوفد إلى المعايير الثقافيّة، فإنّه راح يُراعي «خصوصيّات» الوضع السّياسي الفلسطيني، وتحديداً: علاقة منظمة التحرير بتونس (مضيفة القيادة الفلسطينيّة)، وعلاقة الأولى بالأردن (شريكة المفاوضات «السلميّة»). وكان من المرتجى أن يرتفع وفد فلسطين إلى مستوى المبادئ الثقافيّة ـ وهي أغلى ما عند الشعب العربيّ، وجدارُهم الأخير، وسطَ الهزائم الرهنة ـ . أم أنّ ما نرتجيه محضُ مثاليّات لا تستقيم ووقائعَ الحياة؟

**** وأخيراً يعيب عليّ الصديق مضيّة ـ وذلك في سياق تأكيده على إخلالي بالموضوعيّة أثناء قيامي بمهمّتي الصحفيّة ـ «اطمئناني» إلى مراسل صحيفة الدستور الأردنيّة الذي «يغيّب» الهيئة الإداريّة لرابطة الكتّاب الأردنيّين، و«سخطي» ـ في الوقت ذاته ـ على مراسل صحيفة الرأي الأردنيّة الّذي يغيّب وفدَ اتحاد الكتّاب اللبنانيّين. ويأخذ عليّ الأستاذُ مضيّة في السياق ذاته «تسجيلي» سلبيّاتِ قانون المطبوعات الأردنيّ الجديد، و«سهوي» ـ في الوقت عينه ـ عن إيجابيّات الروح النقديّة الواردة في اقتباساتي عن الصحافة الأردنيّة.

والردّ على الأستاذ محمّد سعيد بسيط. فقد رأيت ـ كما رأى غيري ـ بأمّ العين غيابَ معظم أفراد الهيئة الإداريّة لـ«الرابطة» عن أكثر جلسات المؤتمر؛ في حين رأيتُ ـ كما رأى غيري ـ (وبأمّ العين أيضاً) أنفسنا (كلبنانيين) ننزل في مطار عمّان قادمين من بيروت! وبذلك يكون اقتباسي من مُراسلي الصحيفتين المذكورتين تثبيتاً لملاحظتي (وملاحظة غيري) العيْنيّة لا احتكاماً إلى رأييْهما وحده.

أمّا أنّي «سَهَوْتُ» عن إيجابيّات الروح النقديّة في الأردن، ففي هذا القول بعض الظلم. وهاكم عبارتيْن تؤكّدان وجود مثل تلك الإيجابيّات:

«المؤتمر في عمّان: جوّ من النقاش والديموقراطيّة يبعث على السعادة...» (ص ٦) «في هذه الأجواء [أجواء عمّان الجديدة] وجدنا حريّةً أكثر ممّا وجدناه في كثيرٍ من العواصم العربيّة...» (ص ١٠)

... وإنْ كنتُ قد حذّرتُ في غير مكان من المقالة من الشوائب الّتي تعترضُ العمليّة الديموقراطيّة الوليدة في الأردن؛ ومن هذه الشوائب: قانون المطبوعات الجديد، وتغليب السّياسيّ على الثقافيّ عند بعض القيّمين على شؤون الثقافة في الأردن؛ وهي شوائب لا أظنّ أنّ الصديق مضيّة يعترض على زوال أكثرها.

إدوار الخرّاط.. الطّائفي

تحت هذا العنوان كتب محرّر «ثقافي» في مجلّة البلاد(*) الخبر التالي:

« القاهرة ـ «البلاد»

تضغط مجموعةٌ من المثقّفين والأدباء المصريينّ للحيلولة مستقبلاً دون طباعة أعمال الرّوائي المصري إدوار الخرّاط، لأسبابٍ تتعلّق بالانفلات الأخلاقي والتحريض الطّائفي المصطبغة بهما النتاجاتُ الأخيرة لهذا الرّوائي القبطي.

وتتحدّث أوساط ثقافيّة في القاهرة عن الظروف الّتي آلتْ مؤخراً إلى مصادرة آخر أعمال «الخرّاط»، فتشير إلى أنّ الدّعارة والإباحيّة سيطرت [تا] على مجمل نصّه الرّوائي، بحيث لا يمكن إدراجهُ البتّة في سياقٍ فنّي مقبول، لاحتوائه وصفاً ميكانيكيّاً للعملية الجنسيّة.

وفي المجال ذاته يُشار إلى أنّ إحدى روايات الخرّاط، والّتي تحمل عنوان راما والتنّين، كانت لاقتْ نقداً عنيفاً من النقّاد المصريّين نتيجة مضمونها السخيّ بدلالات تُفيد أنّ مصر كانت قبطيّة، ثمّ اجتاحها المسلمون واغتصبوا تاريخها وهويّتها!!.»

أعدنا طباعة تقرير المحرّر «الثقافي» دون تعليق، علّه يفجّر طاقاتِ الإبداع عند الرّوائيّين.. ومخرجي الأفلام الرّوائيّة الجنسيّة... ورجال المخابرات... ونقّاد الأدب والفنّ!

(*) البلاد، العدد ١٣٧، السبت ١٧ نيسان ١٩٩٣، ص ٤٣.